RAMÓN VALLS PLANA

DEL YO AL NOSOTROS

LECTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

PPU

RAMÓN VALLS PLANA

DEL YO AL NOSOTROS

LECTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

— 3ª EDICIÓN —

Incluye nuevo apéndice sobre la Fenomenología en las obras posteriores de Hegel

Prólogo de
EMILIO LLEDÓ

PPU
Barcelona, 1994

El texto base de este estudio constituyó la tesis doctoral del autor, con la que obtuvo premio extraordinario en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona

Primera edición: Estela, febrero 1971
Segunda edición: Editorial Laia, 1979

Tercera edición, 1994

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Ramón Valls Plana

© PPU
Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.
Marqués de Campo Sagrado, 16.08015 Barcelona
Tel. (93) 442.03.91 Fax (93) 442.14.01

ISBN: 84-477-0272-3
DL: L-1584-1993

Imprime:Poblagràfic, S.A. Av. Estació, s/n.
La Pobla de Segur (Lleida).

A los que todavía creen
que en el fondo del filosofar
se alza la libertad.

Prólogo a la primera edición

En 1970 se han cumplido los doscientos años del nacimiento de Hegel. El nombre del profesor de Berlín ha llenado una buena parte de la vida intelectual de Europa. Probablemente no hay, en la historia de la filosofía moderna, una figura que, como la de Hegel, haya servido para sustentar, tan radicalmente, el suelo teórico sobre el que, al menos hasta ahora, se han deslizado sistemas conceptuales, se han planteado interesantes problemas, y se han desarrollado discusiones absurdas.

Al mismo tiempo, parece que arranca de Hegel la conmoción histórica más importante de nuestro siglo, en la que, por primera vez, tuvo lugar el trazado de un sendero real que pudiera pisar el hombre, acogiéndose, de algún modo, a los esquemas de un profesor de filosofía. La novedad de este empeño consistió, sin embargo, en que, efectivamente, la teoría pudo aferrarse a la realidad. Porque este ensayo de organizar una praxis humana, desde los entresijos de las ideas, tiene una larga historia que comienza, de hecho, en el libro VII de la República de Platón. Pero nunca, como hasta nuestro siglo, había podido llevarse a cabo un intento serio de suprimir las distancias que, por razones muy concretas, habían mantenido la teoría y la praxis, el orden de las ideas y el interesado y caótico mundo de los hombres y de las cosas.

Precisamente, esta unión entre teoría y praxis constituye una cuestión clave en el pensamiento hegeliano. Aunque fuese dentro de un peculiar marco romántico, Hegel pretendió aprisionar, en la especulación, el desarrollo concreto de la historia, descubriendo la coherencia y la razón de los engarces que la sujetan y la continúan. Al ser la historia y la justificación de su dinamismo un elemento fundamental en la reflexión hegeliana, adquirió ésta, desde un principio, un fuerte compromiso con la realidad. No es extraño que la filosofía de Hegel luchase, a su manera, por manejar en conceptos la historia, cuando la Revolución francesa estaba manejándola realmente. La importancia de esta supuesta revolución teórica ha llegado hasta nuestros días, y una de las pocas polémicas interesantes que hoy se desarrollan en torno a la interpretación de la filosofía hegeliana ha surgido, tematizada por un trabajo de Joachim Ritter, sobre Hegel y la Revolución francesa, en el que puede leerse: «No hay nin-

guna filosofía que, como la de Hegel, sea en lo más profundo de sus estructuras una filosofía de la revolución».

Este carácter práxico *del sistema conceptual hegeliano no es, sin embargo, un descubrimiento de la hermenéutica contemporánea. Ya en vida de Hegel, sus obras y sus cursos en la Universidad comenzaron a marcar dos direcciones que, hasta hace unos años, sirvieron para caracterizar, globalmente, dos interpretaciones opuestas de su pensamiento: «la izquierda y la derecha hegeliana». A pesar de los intentos que hicieron algunos de los discípulos —Michelet, Ruge, Bruno Bauer, Strauss— para mantener la posible unidad del hegelianismo, pronto surgieron planteamientos y enfoques tan diversos, que una profunda grieta resquebrajó las sólidas junturas del sistema. La síntesis que, en Hegel, constituye el momento integrador y realmente positivo de su dialéctica no ha llegado, paradójicamente, a surgir de tan antitéticas interpretaciones.*

Al lado de los problemas que planteaba, para los discípulos, la exacta interpretación de las teorías del maestro, se presentó también, entre ciertos medios conservadores y monárquicos, una profunda oposición a su filosofía. Esta oposición se hacía notar en sucesos tan grotescos como el que nos cuenta Karl August Varnhagen von Ense en sus Páginas de historia prusiana, *a propósito de una fiesta en honor de Hegel y Goethe: «Lo que más ha irritado a la corte es la descripción dada en la* Vossische Zeitung. *El Rey ha encargado a los servicios de censura que vigilen, para que tales artículos no aparezcan en los periódicos. Sólo deben destacarse las fiestas de la familia real o de sus dignatarios. La filosofía, bien considerada hasta ahora por el Estado, debe andar con cautela, y el mismo Hegel no está más seguro que los otros». Este suceso, a través de su aparente trivialidad, manifestaba, entre otras cosas, la importancia que, desde la política, se daba a las especulaciones del profesor de la «Königliche Universität» y el recelo con el que, desde muy pronto, se siguieron sus cursos y sus actuaciones públicas.*

También, desde una vertiente más profesional, encontró Hegel, entre algunos de sus contemporáneos, como Kierkegaard y Schopenhauer, una radical oposición. El mismo Schopenhauer iba a iniciar, con una famosa boutade —Der Geist, wer ist der Bursche?, el Espíritu, ¿quién es ese mozo?—, un tipo de crítica que habría de repetirse después, y que no está muy alejada de la que Russell hizo en algunas de sus obras, o de la que repite el neopositivismo.

Entre las desavenencias de la escuela, y las oposiciones reales o teóricas al hegelianismo en el siglo pasado, hubiera parecido cierta la afirmación de Rudolf Virchow, cuando en 1893, con motivo de su toma de posesión del rectorado de la Universidad de Berlín, afirmó que la «época filosófica» por excelencia, la época de Hegel, había acabado definitivamente. Hegel había significado el paso de la época filosófica a la época científica.

Sin embargo, no parece haberse cumplido aún la prognosis de Virchow, ni siquiera con el nivel alcanzado por las ciencias en nuestros días, incomparablemente más elevado que aquel al que el gran científico se refería en su discurso rectoral. Lo más sorprendente es que, en la actualidad, se están repitiendo planteamientos parecidos a los del siglo XIX. Hace unos meses, dos congresos distintos, convocados en Stuttgart y Berlín Oriental, han dado, con sus radicales posturas, una nueva y complicada versión del izquierdismo y derechismo hegeliano. El pensamiento de Marx, al incidir sobre el de Hegel, ha provocado, pues, una revolución teórica en la que, por ahora, no se presiente la estabilización.

La discusión por el «verdadero Hegel» no se desarrolla sólo entre los bandos de la «Internationale Hegel-Vereinigung» y la «Internationale Hegel-Gesellschaft». Dentro del mismo campo «occidental» prosigue la lucha hermenéutica, como puede verse en los trabajos de Popper, Topitsch, Marcuse, Ritter, Habermas, Pöggeler, Fulda. También, y para que, en nuestro siglo, algo nos recuerde la callada oposición oficial que tuvo Hegel, en su Begriff des Politischen *Carl Schmitt escribió que la subida de Hitler al poder equivalía a afirmar que Hegel había muerto.*

El pensamiento de Hegel ha sido tan controvertido, que la violencia de esa controversia hace suponer que hay fermentos vivos en su obra que provocan las defensas más extemporáneas y las críticas más irritantes. Como si se temiese que del «hongo metafísico» —según caricaturizaba Fries— viniese un oscurecimiento definitivo o, por el contrario, se esperase una iluminación de los problemas del hombre y de la historia. Sin embargo, a dos siglos de distancia, los estudios hegelianos deberían ir situándose en una nueva frontera. En el paisaje del mundo romántico que le circunda, en compañía de Goethe, Hölderlin, Fichte, Beethoven, y sobre el suelo inseguro de la Europa napoleónica, encuentra Hegel un marco adecuado en el que comprenderle. La ideología de la libertad que los románticos alemanes sólo supieron plasmar en sus pensamientos, se vio compensada con la realiza-

ción de la libertad que pretendió la revolución francesa. Entre estos dos polos circularon la mayoría de los intelectuales de la época y, desde luego, Hegel anduvo siempre desenredando su «Espíritu Absoluto» de los lazos que, desde ellos, se le tendían. Hoy mismo, cuando, como un clásico del pensamiento, volvemos a sus páginas, tenemos que resucitar este tiempo pasado, y comprender las motivaciones de sus pensamientos.

La moderna historiografía hegeliana tiene, pues, que tejer sus interpretaciones, en el bastidor de esa época decisiva. Pero antes hay que aprender a desenredar la madeja del lenguaje hegeliano y seguir, sin romperlo, sus verdadero hilo. Efectivamente, lo único que en realidad nos queda de eso que suele llamarse el pensamiento o la filosofía de Hegel, son estas páginas que, en un determinado lenguaje, nos hablan y con las que, a través del tiempo, intentamos establecer un diálogo inteligible. Una función primordial de la historiografía filosófica consistirá en ayudarnos a esa lectura y en reconstruir el horizonte de alusividad de ese lenguaje.

El libro de Ramón Valls surgió de su tesis doctoral, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, y a la que se concedió la máxima calificación. Pero este trabajo excepcional no era sólo una obra de investigación meritoria, sino que en ella se daba un paso importante para el esclarecimiento de la Fenomenología del Espíritu. *Siguiendo el hilo conductor de la «intersubjetividad», Valls, con su lectura y análisis del pensamiento de Hegel, ha puesto en nuestras manos uno de los comentarios más agudos y elaborados de este libro «único entre los libros filosóficos».*

Quien conoce la Fenomenología del Espíritu, *y sabe de sus dificultades y barroquismos especulativos, comprenderá la labor realizada por Valls, cuyo trabajo puede compararse y, en muchos momentos, supera a los comentarios clásicos de Hyppolite y Kojève. En el panorama filosófico en lengua española es, sin duda, uno de los libros de investigación más importante publicado desde hace muchos años.*

El método empleado por Valls consiste, fundamentalmente, en lo que podríamos llamar la «creación de una estructura referencial», capaz de contextualizar las proposiciones hegelianas. El lenguaje de Hegel es un esfuerzo por armar en un esquema, especulativamente coherente, un edificio cuyo material está compuesto de intuiciones históricas, de analogías estéticas, de «figuras de conciencia», de retórica antro-

pológica, de abstracciones culturales. Al lado de esto, una compacta y pesada reflexión pretende trazar un paralelismo entre lo objetivo y lo subjetivo, haciéndolos confluir en un punto, que los disuelva y, al par, los sustente.

Para ello necesitaba Hegel un lenguaje en el que se marcasen los dos planos que configuran ese paralelismo. Por un lado, un tipo de proposiciones que describen —en el tradicional lenguaje romántico, dramatizado y distante— los compromisos de una cierta lógica, con los presupuestos de una axiomática que apenas tiene que ver con ella. Por otro lado, una serie de fórmulas, en las que se sintetiza el material anteriormente aludido, y que va confrontándose, a su manera, con esa lógica.

Dado este planteamiento, entender a Hegel significa buscar un contexto que nos aligere el esfuerzo de recorrer, al mismo tiempo, dos caminos paralelos y heterogéneos: el del «lenguaje natural» en el que la Fenomenología del Espíritu *nos habla, y el extraño metalenguaje del sistema conceptual hegeliano, que quisiera, sin conseguirlo, liberarse de la mayoría de los compromisos del lenguaje natural. Las dificultades de la* Fenomenología del Espíritu *consisten, tal vez, en la complicación de un signo lingüístico que tiene que atender, al mismo tiempo, a dos semánticas diferentes.*

La estructura referencial construida por Valls se apoya en la tematización de esa estructura, sirviéndose, casi exclusivamente, de los mismos elementos del lenguaje hegeliano, aunque buscando siempre unificar y simplificar su semántica. Entre los dos campos en que se mueven las incesantes analogías del lenguaje de Hegel, Ramón Valls ha tendido una serie de puentes, en un estilo intelectual y literario de gran precisión y elegancia, que ha eliminado la incomunicación de las dos semánticas hegelianas, y desmontado bastantes de sus artificios.

Las páginas de la obra de Valls están llenas de análisis de numerosos pasajes, en los que éstos diluyen sus dificultades en el claro diálogo que Valls establece con sus lectores. En las complicadas polémicas de nuestros días, el libro de Valls —que ha recogido en un apéndice final lo más importante de esta polémica, y ha narrado concisamente la historia de las interpretaciones hegelianas— representa un momento de serenidad y de equilibrio. Su voz no pretende mezclarse entre las que claman por el «verdadero Hegel», ni quiere polemizar con los que pregonan el encierro definitivo del hegelianismo. Es la actitud, sin embargo, no se debe a una supuesta asepsia teórica, a una especie de miedo por

comprometer sus interpretaciones, sino que busca entender la Fenomenología, partiendo, por ahora, de aquello más inmediato: su lenguaje, su primera semántica. Quizá después se lance a otra nueva aventura interpretativa: la de reconstruir el mundo ideológico que fue alimentando, paso a paso, el sistema conceptual hegeliano.

La aparición de este libro ejemplar puede ser un síntoma esperanzador del renacimiento de los estudios filosóficos en España. En el año del segundo centenario del nacimiento de Hegel consuela comprobar que nuestro país, tan parco en tradición filosófica, se presente, de pronto, con este libro cuyo nivel es idéntico al de los mejores que se publican más allá de nuestras fronteras.

Emilio Lledó
Catedrático de Historia de la Filosofía, de la Universidad de Barcelona.

Prólogo a la segunda edición

Las segundas ediciones de libros de filosofía, en España, no son frecuentes, con la excepción de los manuales «para empollar», curiosamente dotados de cierta perennidad. Este libro no aspira a ese modo de supervivencia. Más bien se sabe muy atado a la circunstancia y fecha en que fue engendrado y, por ello, no le gusta salir a la calle con el rostro que tiene, es decir, con cara de otros tiempos. De aquellos tiempos en que una escolástica, desecada por sucesivos resúmenes destinados al clero y sus acólitos, se deshizo en polvo, y unos cuantos, sin saber bien lo que hacíamos, reemprendíamos un trabajo (que quizás es de Sísifo, como la filosofía misma) consistente en «ponernos al día», en subirnos al tren de la filosofía que discurría, desde siglos, por estaciones muy alejadas de la red nacional. Lo había visto bien «La Codorniz» al afirmar que «España es el país con más futuro de Europa: tiene por delante el siglo XVII, el XVIII, el XIX...» Y nos esforzamos por ganar ese futuro que para otros, más puestos en la realidad, era ya pretérito.

En definitiva, este libro es una importación. No desnivela la balanza de pagos, pero trae una mercancía que muchos estimarán superflua. De todos modos, piensa el autor, que de esta y otras mercancías semejantes se compone el mercado filosófico español. Sólo consumimos (casi) géneros importados, levemente envasados en papel nacional, desde los marxismos a los «nuevos filósofos» franceses, pasando por los analistas o por Nietzsche. Un día le tocó a Husserl y a Heidegger, más tarde fue Althusser o Gramsci. En medio, triturando la secuencia cronológica, apareció Hegel acompañado de tan buenos «amigos» suyos como Carnap o Russell. Fue así, y uno piensa que así debió ser. Surgieron nuevas necesidades teoréticas o ideológicas, los mecanismos productivos del país no funcionaban o no existían, y se recurrió a los vecinos.

Que se presentaran nuevas necesidades era ya renacimiento. Esas necesidades no eran puramente académicas, como lo prueba el aparente desorden de la lista de nombres que figura más arriba. Eran necesidades que brotaban de una insatisfacción y de una conciencia de estafa, de un levantarse y querer pensar auténticamente en lo que es y en lo que quema. Era preciso destruir un tinglado muerto, o dejar que se ca-

yera solo, y urgía el rearme ideológico. Cada uno fue a buscar lo que le pareció útil, para él o para sus amigos, en el momento de repensar todo de nuevo. En este trajín muchos cambiamos de bando. No es hora de juzgarlo. Pero el hecho, en su conjunto, significa que todo el país empezaba a configurarse de nuevo, a formar nuevas filas y frentes, a revivir quizá. Fuimos bastantes los que sentimos aquellos momentos como un comienzo de liberación, y de ello es testimonio la dedicatoria de este libro.

El libro, por tanto, contribuyó a la importación de Hegel a España. Que se haya agotado y se siga pidiendo prueba, tal vez, que acudió a cierta necesidad todavía no saturada. El autor se lo explica así: Se han importado y se importan piezas sueltas que pertenecen a mundos culturales alejados, que no pueden ser transportados enteros. A veces, hay razones serias para proceder así; otras veces se hace por oportunismo editorial. Pero en ambos casos se trata de piezas sueltas. Este libro quiso situarse un poco más atrás, y trató de aportar una pieza que no tiene probablemente un interés tan inmediato como otras, pero que tiene valor de contexto. ¿Tiene sentido que alguien quiera entender o discutir acerca de la dialéctica, sin haberse bañado en los textos de la Fenomenología y de la Lógica de Hegel? La Fenomenología, en especial, tiene un carácter de matriz que le confiere un doble valor para nuestra situación intelectual: por un lado sirve para situar y comprender muchas de las cosas sueltas que estos años hemos ido sabiendo, no sólo la dialéctica, y por otro lado, puede servir para fecundar a nuestro propio ambiente. Según la imagen ya empleada, podríamos decir que no nos trae armas, pero nos pone en contacto con una maquinaria que ha desencadenado ciertos procesos, auténticos o degenerados es otra cuestión, de los que sólo conocemos los productos terminales.

El libro, por lo demás, no podría ser escrito ahora como lo fue entonces. El autor, desde luego, no lo haría, pero tampoco puede «retocarlo». Tendría que rehacerlo *a capo* y eso no pagaría el tiro. Vale más dejarlo como está, teniendo siempre en cuenta la fecha en que fue redactado (dos, tres años antes de la primera edición). El autor no reniega de aquellos días y no tiene por qué negar su obra. Aquel tiempo ha sido felizmente superado, pero forma parte de uno mismo y de la historia de este país. Sólo dirá que entre todas las observaciones recibidas estima en mucho la de Labarrière, quien piensa que este comentario tuvo muy en cuenta el desarrollo

lineal de la Fenomenología, pero no tanto el circular, tan importante o más que el primero. Tiene razón. El saber absoluto es un retorno a la conciencia sensible y eso tiene enormes consecuencias que no fueron aquí explotadas. En cualquier caso, y pese a sus deficiencias, el libro sigue con la pretensión de ayudar al estudioso a adentrarse por sí mismo en la difícil lectura de Hegel, no quiere sustituir de ningún modo esa lectura y es ella la que ha de ofrecer más sugerencias que el comentario. Con esta frase tan académica se justifica la reedición de unas páginas que ayudarán todavía al país a «homologarse» filosóficamente. Esto significa que hemos de aspirar a tener voz propia, pero antes de hablar hemos de aprender a escuchar. En otras palabras: vale más el pensamiento creador que el academicismo. Pero vale también más el honrado academicismo que el diletantismo, mucho más si éste es importación disfrazada.

Zaragoza, Navidades 1977

Prólogo a la tercera edición

En la primera biografía de Hegel, escrita por Karl Rosenkranz y publicada diez años después de la muerte del filósofo, se dice a propósito de la edición del año 1827 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que «las segundas ediciones son igualmente gratas a autores y editores. Se reciben como la mejor prueba del valor y necesidad de un libro. Valen de hecho como una especie de recensión para el gran público ... pero hay que modernizarlas y surge entonces fácilmente una discrepancia entre la concepción inicial y la posterior ...»

En el caso de este libro, la edición que ahora se alcanza es la tercera. Ello demuestra que la obra mantiene aún su interés y utilidad como libro de compañía para el osado lector de la *Fenomenología del espíritu*. El libro sale, no obstante, sin modernizar. El escrúpulo que el autor manifestaba ya en el prólogo a la segunda edición, subsiste ahora, desde luego, y ha aumentado, si cabe. La necesidad de actualizar el comentario es, en efecto, tan apremiante, que ha producido muchas dudas en su autor y ha retrasado considerablemente la aparición de la presente edición, a pesar de las reiteradas peticiones de que el el libro fuera puesto de nuevo a la venta. Se pedía el libro, aunque fuera sin cambios.

A favor de la pura y simple reedición del texto de 1971, sólo pueden aducirse dos razones. La primera es la gratitud del autor hacia sus lectores y hacia aquellos que no han cesado de recomendar el libro como introducción al pensamiento de Hegel. La aceptación que esta obra primeriza ha merecido a lo largo de más de veinte años vale en efecto para su autor como una inestimable experiencia de reconocimiento mutuo a la que se debe. La segunda razón es que una adecuada modernización del libro no podría llevarse a cabo con unas pocas correcciones, sino que implicaría la redacción de una nueva obra. Sería otro libro que, si hemos de creer al biógrafo de Hegel citado más arriba, podría entrar en discrepancia con el primero. Repitamos, por tanto, que el libro lleva fecha y que el lector se atenga a ella.

Evoquemos un poco aquellos tiempos que nos parecen ya tan lejanos. Recordemos que el país entero estaba dando un gran vuelco y con él muchos espíritus. Llegó entonces de Francia el interés por la *Fenomenología* de Hegel. Leíamos *La con-*

ciencia desgraciada de Jean Wahl y *El ser y la nada* de Sartre, pero también los *Manuscritos* del joven Marx y muy pronto los comentarios de Hyppolitte y Kojève a la *Fenomenología del espíritu*. Desde otro ángulo, quizá no tan distinto, la teología de los jesuitas de Lyon reconocía su deuda con la misma fuente. Era natural que quisiéramos leer un libro que nos hacía guiños desde tantas esquinas. La traducción de Wenceslao Roces no existía, alemán no sabíamos ... La primera lectura la hicimos por tanto en francés, guiados por Alfonso Álvarez Bolado en el seminario de filosofía de la Universidad de Barcelona. Al llegar a los versos de Schiller que cierran la *Fenomenología*, hubimos de confesar que no habíamos entendido nada. El libro de Hegel, sin embargo, nos interesaba e incluso nos parecía apasionante. Adivinábamos que hablaba de lo que nos estaba pasando o de algo muy parecido. Vuelta pues a empezar, ponerse a estudiar alemán, tomar notas, hablar y discutir entre unos pocos atrevidos. Y así se concibió este libro.

Teníamos un doble motivo que quizá para muchos lectores de aquellos tiempos fue uno solo: hacernos con los orígenes de las tesis marxianas y examinar al mismo tiempo la racionalidad del cristianismo. La refundación de la España moderna a la que nos veíamos llevados exigía desde luego enterrar con Hobbes la guerra civil y pactar constitución política, pero el enfebrecimiento con que acometíamos esa tarea nos hacía sentir que no podíamos detenernos en la reflexión sobre el estado. Era igualmente preciso llamar a examen religión y trabajo, porque éstas eran las articulaciones más doloridas de la convivencia humana en este país. Por ellas España se había partido en dos y continuaba dividida.

La *Fenomenología* ofrecía ventajas para esta reflexión. En efecto, estado, sociedad civil y religión se trenzan en la obra de Hegel de manera única. En ella se encuentran, perseguidos hasta el fondo, los modos más esenciales de la interacción humana. Y mientras llevados de la mano de Hegel descubríamos la necesidad de que las libertades se relacionen libremente, advertíamos al mismo tiempo que ahí mismo, en esta misma necesidad, anida lo más negro de la condición humana: conflicto, guerra, dominación y muerte. Y sin embargo, también allí, en el fondo abismático de la existencia humana, encontrábamos la exigencia de dar con el sí de la reconciliación y con la paz. Hegel lo había vivido personal y generacionalmente en las turbulencias subsiguientes a la revolución francesa, lo había meditado y nos lo enseñaba. Marx, por su lado, nos decía que en la *Fenomenología* se ofrece la filosofía hegeliana en estado naciente. Y es verdad. El concepto nace allí, en efecto, de la expe-

riencia misma; ésta se recolecta y atesora en el concepto, y sobre él entendía Hegel que debía descansar la comunidad postrevolucionaria de los hombres iguales y libres.

La *Fenomenología* debía leerse por tanto como breviario de experiencia y sólo así podía asumir aquella función de introducción a la filosofía que su propio autor le asigna. Ocurre empero que en la economía de conjunto de la filosofía hegeliana posterior, la *Fenomenología* abandona este lugar iniciático. Como se explica con más detalle en el Apéndice 2 de la presente edición, después de la primera versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* publicada el año 1817, la Fenomenología se desplaza desde el pórtico al interior del sistema y pasa a ser segunda parte de la Filosofía del espíritu. En la *Enciclopedia* aparece casi perdida como un muñón en el que apenas puede reconocerse la obra vivaz de diez años antes. Pero en dos pasajes de la *Enciclopedia*, a pesar de este empobrecimiento, Hegel recuerda el auténtico valor de la más primeriza de sus grandes obras. En el primero de ellos, transcrito en el Apéndice 2 (*ENC* § 25), Hegel nos explica que el libro se había alargado demasiado porque en él se vió obligado a atesorar toda la experiencia histórica que el formalismo ilustrado había echado a perder, pero que los nuevos tiempos demandaban. Un formalismo que además de ser estéril en filosofía, obstruía el camino natural de la inteligencia hasta la verdad de las cosas mismas y por su carácter abstracto se hacía raíz de terror y destrucción. En el segundo de estos textos, Hegel reformula aquello que habrá de considerarse siempre como el fruto más básico de la experiencia educativa, es decir, ganar la autoconciencia universal. Dice así en la *Enciclopedia*:

«*La autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en la otra mismidad, [de tal modo que] cada una de ellas, como singularidad libre, posee autosuficiencia [o sustancialidad] absoluta, aunque [al mismo tiempo], en virtud de la negación de su inmediatez o deseo, no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la posee [cada una] sabiéndose reconocida en la otra libre, cosa que ella sabe en tanto reconoce la otra y la sabe libre.

[NOTA del mismo Hegel] Este reflejarse universal de la autoconciencia, el concepto que se sabe como subjetividad idéntica consigo misma en su objetividad, y que por ello se sabe como universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama. Pero este *aparecer* de lo sustancial puede también separarse de lo sustancial y mantenerse de por sí [como mera apariencia] como honor sin contenido, prestigio hueco, etc.» (*ENC* § 436).

Se mantiene por tanto en la *Enciclopedia*, e incluso se subraya a despecho del laconismo de sus formulaciones, que el fruto de la hobbiana lucha a muerte de los egoísmos más naturalmente legítimos es la autoconciencia que se sabe una con la dignidad de todos los seres humanos. Sólo esta conciencia madurada en el conflicto y en el choque de los intereses contrapuestos es capaz, en fin, de convivencia ética y política (cfr. *ENC* 552 N). Algo queda por tanto por aprender de la *Fenomenología del Espíritu*, sobre todo en la medida en que la filosofía quiera echar raíces en el mundo de la vida.

En cualquier caso, Hegel es ahora un clásico. Clásico discutido, desde luego, y muchas veces denigrado. Como él mismo advirtió en el prólogo a la tercera edición de la *Enciclopedia*, al fin ya de su vida (1830), a él le ha cabido un destino semejante al de Hobbes y Spinoza. Una fatalidad que convierte a Hegel, como a estos antecesores suyos, en perro muerto al borde del camino: un objeto de horror del que cada uno se aparta para definirse por la distancia que toma respecto de él y no por lo que de él aprende. Es igual. Como todos los maestros de verdad, Hegel no quiere discípulos, porque repudia toda autoridad que no sea la razón misma. El está seguro, por otra parte, que si frecuentamos la razón, porque todavía filosofamos, pasaremos por él y por lo que fueron sus paisajes intelectuales. Nos enseñará por lo menos a pensar la realidad sin simplificarla demasiado.

Barcelona, diciembre 1993.

Introducción

El interés que despierta hoy la Fenomenología del Espíritu *de Hegel se extenderá seguramente a España y a los países de habla española, gracias a la reciente traducción de esta obra a nuestra lengua.*[1] *El interés por la Fenomenología procede, en gran parte, del marxismo y del existencialismo. Los pensadores afiliados a estas corrientes se han visto obligados a dirigir su atención hacia esta obra primeriza de Hegel, un tanto olvidada hasta nuestro siglo, porque ella constituye el suelo inmediato en el cual pudieron nacer las filosofías actuales. Incluso la filosofía analítica anglosajona procede en parte de la reacción contra el hegelismo que floreció en Oxford a fines del siglo pasado. Pero sobre todo, por lo que se refiere al marxismo y al existencialismo, si bien al principio en la persona de sus fundadores —Kierkegaard y Marx—, tuvieron un acento marcadamente polémico contra Hegel, resulta hoy históricamente claro que la Fenomenología abrió el espacio mental que los hizo posibles. La gran cuestión consiste en saber si, en definitiva, esas filosofías, y con ellas toda la manera de pensar continental, no siguen ligadas a ese suelo hegeliano y tienen en él su consistencia. Hegel representa la última gran síntesis filosófica de Occidente y dentro de ella pensamos y nos movemos. En un primer momento de reacción contra el gigantismo intelectual de Hegel pudo parecer que el «realismo histórico» de los marxistas y el ideal de concretez representado por el existencialismo estaban en total oposición con el idealismo sistemático. Pero el «descubrimiento» de los escritos que se llamaron «teológicos» del joven Hegel y, más tarde, la atención hacia la Fenomenología mostraron que la imagen usual de Hegel dada por los manuales de Historia de la Filosofía resultaba excesivamente simplificada. El sistema hegeliano no puede entenderse como pura especulación apriorística en el sentido peyorativo de la palabra, sino que quiso ser una comprensión cabal de la Historia y de la conciencia individual, con todo el dramatis-*

mo concreto de su devenir. La posibilidad misma de construir el sistema descansa sobre la previa comprensión y reducción de las tensiones de la conciencia real que lleva a cabo la Fenomenología.

Por eso creemos que la «moda» actual, consistente en estudiar pacientemente esta obra para clarificar su estructura y posibilitar su lectura pormenorizada, no es una pura moda. Este trabajo habrá de permitirnos comprender el momento inaugural de los modos de pensar vigentes. Como introducción a nuestro propio trabajo, encaminado a aclarar un punto particular de la Fenomenología, y como introducción a la problemática de la Fenomenología en general, intentaremos primeramente una aproximación a esta obra a partir precisamente del marxismo y del existencialismo.

Es cosa sabida que Marx reconocía su dependencia de la Fenomenología —a pesar de su antipatía hacia Hegel— y se vanagloriaba de haber entendido esta obra. Por otro lado, basta leer el conocido fragmento de la dialéctica señor-siervo en el capítulo IV de la Fenomenología para convencerse de esta dependencia. Marx quiso asimilar sobre todo la dialéctica como instrumento de interpretación de la Historia. El método dialéctico constituye para Marx aquello que le permite construir un socialismo verdaderamente científico, igualmente alejado del romanticismo revolucionario y del materialismo craso. Ahora bien, en Hegel, se distingue la dialéctica del concepto puro, que se desarrolla a partir de la Lógica, y la dialéctica «real» de la conciencia, que avanza a través de sus figuras hasta alcanzar el puro concepto. Esta dialéctica de la conciencia real e histórica es la que quiso heredar Marx de Hegel y es precisamente la dialéctica que se desarrolla en la Fenomenología y preside la inversión materialista del hegelismo. En efecto, la dialéctica de la Fenomenología tiene un carácter ascendente, avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada. Si se toma esta dialéctica como absoluta y única, sin el sostén secreto que significa la dialéctica descendente del concepto que se encarna, resulta entonces que estamos situados de golpe en una visión puramente progresista del hombre y su historia. La realidad avanza por necesidad inmanente desde la materia hasta la conciencia humana total, eso es, social. Sólo existe este movimiento ascensional que no necesita de un movimiento previo de la «con-descendencia divina» que lo posibilite. Marx detestaba lo que quedaba de religión en

Hegel, aunque ésta hubiese quedado altamente laicizada y mundanizada. Marx estimaba las tensiones dramáticas y reales de la Historia, la lucha a muerte de las figuras epocales en marcha hacia la apoteosis de la Humanidad. Marx debió sentirse sacudido al leer la sorprendente inversión del estado de servidumbre en estado de libertad estoica operada por medio del trabajo y vio ahí el esquema de la liberación del proletariado. Marx debió sentirse profundamente conforme con la marcha general de la Fenomenología desde las figuras de conciencia más pobres hasta el final optimista de esta obra, con el cual termina el largo vía-crucis de la Humanidad por medio de una conciencia perfectamente individual y social a la vez. Por todo eso, el marxismo, si bien se profese antihegeliano por lo que se refiere al sistema idealista mismo, puede considerarse hijo legítimo de la Fenomenología. Problematicemos, sin embargo, la palabra «legítimo» que acabamos de escribir. Porque, en efecto, Marx era consciente de que su divergencia respecto de Hegel era profunda; la despojaba nada menos que de su idealismo. Y creemos que en este punto se puede errar fácilmente creyendo que todo el idealismo de Hegel empieza en la Lógica. No. El idealismo constituye ya el tejido más profundo de la Fenomenología y el dramatismo de su dialéctica ascendente está estrechamente enlazado con la dialéctica descendente de la Idea. El fin de la Fenomenología, el saber absoluto que se desplegará manifiestamente en la Lógica, está pilotando secretamente todo el movimiento ascensional de la conciencia. La conciencia no advierte esta trama subyacente, pero el autor de la Fenomenología, sí.

Por eso la Fenomenología está dotada de este doble carácter que le es consustancial: ser a la vez introducción al saber absoluto y parte del sistema. La Lógica, tal como se anticipa en la Fenomenología, le es ya esencial. A pesar de la vacilación de Hegel en llamar a la Fenomenología «primera parte del sistema», es cierto que Hegel quiso salvaguardar el carácter de verdadera exposición científica para la Fenomenología. Y lo que hace que ésta sea ciencia es la «necesidad del concepto», suficientemente desvelada «para nosotros» a lo largo de la exposición del camino de la conciencia, aunque para ésta permanezca oculta.

Con esas observaciones pretendemos de entrada oponernos a la interpretación de Kojève[2] *que es clara y sugerente, pero unilateral y por lo mismo falsa. Kojève proyecta sobre Hegel su propia mentalidad marxista-heideggeriana y de esta manera destruye el centro de unidad más íntimo de la Fe-*

nomenología. Como síntoma valga la afirmación de Kojève de que se podría desmontar la Fenomenología en dos partes: una Antropología y una Metafísica. Es cierto que esas dos partes existen y, en principio, están diferenciadas. Pero estas dos partes constituyen también una unidad indisoluble, porque esa parte que podemos llamar «metafísica» es la que escribe todo el libro. Hegel habla siempre desde el punto de vista del saber absoluto, no sólo cuando escribe las reflexiones científicas e interpretativas de la historia de la conciencia —los Wir-Stücke *de la Fenomenología—, sino cuando describe la experiencia misma de la conciencia. La historia de la conciencia sólo puede pronunciarla, en rigor y de manera científica, quien posee el saber absoluto, detector del hilo de necesidad que anuda la pluralidad de la experiencia de la conciencia. Creer separables esas dos partes atenta directamente contra el corazón de la Fenomenología, contra su unidad dialéctica más profunda. Kojève ha visto bien la circularidad del saber hegeliano, pero olvida que el círculo total es el sistema completo. La Fenomenología no cierra perfectamente sobre sí, es más bien una espiral. Reduce el fenómeno al Espíritu, el ser-ahí a la esencia. Pero ésta a su vez tiene su propio desarrollo en la Lógica y desde ésta su regreso a la existencia. Como escribe Hegel en el prólogo a su* Filosofía del Derecho,[3] *la Filosofía «reconoce bajo la apariencia de lo temporal y transitorio, la sustancia que es inmanente y lo eterno que está presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la Idea, saliendo a la realidad y al mismo tiempo a la existencia, sale a un reino de formas, manifestaciones y configuraciones y reviste su núcleo con una corteza multicolor. En esta corteza mora primeramente la conciencia y sólo el concepto la penetra para encontrar el pulso interior y sentirlo también latir en las configuraciones exteriores.» Este texto marca bien todo el círculo de la filosofía,[4] primeramente la entrada desde la exterioridad del fenómeno hasta encontrar el pulso interior de la esencia y después el reconocimiento de ésta en la exterioridad. Cierto que Hegel entiende superar toda teología más o menos platónica, cuando se niega a situar lo eterno en un más allá meramente pensado, pero al introducirlo en la inmanencia y en el presente de ninguna manera entiende reducirlo e identificarlo sin más con el lado exterior de las cosas. Porque el saber absoluto se alcanza, y está ya presente por boca del filósofo a lo largo de toda la Fenomenología, es ésta ya «ciencia», pero porque ese saber absoluto no se ha desarrollado todavía (Lógica) en el puro elemento del concepto, ni*

se ha realizado el regreso a la existencia (Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu), la Fenomenología no es todo el círculo de la filosofía hegeliana.

Este punto, la cientificidad de la Fenomenología, lo creemos de importancia capital para su lectura, como clave estructural del libro. Por eso Hegel mismo insiste en ella tanto en el prólogo, escrito al terminar el libro, como en la introducción de la Fenomenología y le vamos a dedicar en seguida el primer capítulo de este trabajo. Las reflexiones que acabamos de hacer sobre la interpretación excesivamente cerrada de Kojève quedarán entonces justificadas, pero las anticipamos aquí porque creemos que significan algo más que una pura controversia histórica sobre el sentido correcto de la Fenomenología. Significan, nada menos, el problema de la inteligibilidad intrínseca del marxismo. Marx quiso desgajar la dialéctica histórico-real del sostén lógico que le prestaba en Hegel la dialéctica «eterna» de la idea, pero no quiso, seguramente, privarle de toda legalidad lógica, estrictamente inmanente a la realidad. De lo contrario el marxismo sería un puro empirismo. Quedarse con el cuerpo del hegelismo, restándole totalmente el alma,[5] *podría precipitar al materialismo dialéctico en el materialismo craso.*

La atención, por tanto, a la Fenomenología despertada por el estudio del marxismo está justificada. La Fenomenología constituye su gran antepasado. Marx ha querido asimilar la línea básica de interpretación de la dialéctica de la existencia humana sobre la tierra que propone Hegel. Marx se hace sobre todo sensible a la dialéctica de la lucha a muerte como fondo de toda la dinámica social, recoge —unilateralmente, creemos— la visión del alma religiosa medieval como alma escindida y acepta que la Ilustración y la Revolución Francesa sean el adviento de la comunidad universal. La tesis marxista de que el proletariado conquistará la conciencia universal a través de la miseria y el despojo absoluto corresponde muy de cerca con los momentos de la Fenomenología señalados como momentos de escepticismo o negatividad total. Se puede incluso decir que en la Fenomenología late un cierto espíritu marxista avant la lettre: *sentido dramático de la Historia y de su movimiento ascensional, el intento de construir una escatología inmanente y el deseo apasionado, por tanto, de trasplantar el cielo a la tierra mediante la comunidad universal. Pero al dirigirse a la Fenomenología, el marxista deberá hacerse consciente de un gran problema que le afecta vitalmente. ¿Es posible aceptar la dialéctica histórica sin aceptar la dialéctica lógica, o si se quiere metafí-*

sica, subyacente? Hegel baja el cielo a la tierra, y en eso cree ser fiel a lo más profundo del aristotelismo y del cristianismo, pero de ninguna manera identifica ambos extremos. El ascenso de la Humanidad está sostenido y conducido por el descenso de la divinidad, si queremos hablar así. El equilibrio entre estas dos dialécticas hace el hegelismo y su misma dificultad. Pero la supresión unilateral de la dialéctica del concepto lleva consigo la profesión de un materialismo que Marx quiso que fuese todavía «dialéctico», para que no se precipitara fatalmente en un materialismo craso y por lo mismo totalmente carente de inteligibilidad. El marxista debe preguntarse seriamente, con ocasión del parentesco de su doctrina con el hegelismo, si su principio metódico de interpretación de la Historia, el cual le permite reconocer un «sentido» y una «dirección» en el curso de los acontecimientos y así adaptarse a ellos y secundarlos, no supone necesariamente una precomprensión totalizada del tiempo, anterior a su realización en la sociedad socialista perfecta, y que en sí misma rebasa la temporalidad pura. Es verdad que en Hegel la temporalidad se hace inteligible en sí misma, pero no como pura temporalidad. «El tiempo —escribe Hegel— es el concepto mismo existente.» [6] *Tiempo y concepto se identifican, desde luego, pero en identidad diferenciada y la diferencia especificadora de la temporalidad es la existencia. Considerado el tiempo en sí es solamente un extremo. Claro que esta concepción hegeliana incluye también la necesidad dialéctica del concepto de exteriorizarse y cobrar existencia en el tiempo, lo cual plantea el problema de la trascendencia de Dios en el hegelismo. Pero en cualquier caso es claro que la pura y simple reducción a la temporalidad significaría para Hegel un positivismo inconcebible.*

Algo parecido se puede decir de la relación del existencialismo con el hegelismo. También el existencialismo encuentra antecedentes extraordinariamente sugerentes en la Fenomenología, a pesar de que Kierkegaard pretendiese ser un anti-Hegel radical. La Fenomenología constituye una pieza esencial de nuestra época, porque en ella se encuentra ya presente un espíritu del que hoy todos participamos. Veíamos ya cómo en ella se encuentra una cierta dialéctica histórica que el marxismo recoge, pero la Historia no es directamente el tema de la Fenomenología. En ella se trata directamente del devenir de la conciencia hasta el saber absoluto y esta conciencia es primeramente conciencia indivi-

dual, aunque esta conciencia tenga un desarrollo que reproduce en sí el movimiento de la Historia. Bajo este punto de vista, como camino doloroso de la conciencia individual, es posible la aproximación a la Fenomenología desde el existencialismo. La Fenomenología, como escribe Serreau[7] *representa a la «filosofía militante» y no todavía a la «filosofía triunfante» (el Sistema). Para convencerse de ello basta leer este fragmento de la* Introducción a la Fenomenología:

> *«La conciencia padece esta violencia que se hace a sí misma, de estropearse toda satisfacción limitada. Es muy posible que sintiendo esa violencia, la angustia retroceda ante la verdad y la conciencia se esfuerce por conservar lo que amenaza perderse (=la satisfacción limitada). Pero le es imposible encontrar el descanso, tanto si quiere permanecer inerte, sin pensamiento, como si se aferra a la sensiblería que asegura encontrarlo todo bueno en su género (=en su limitación)...»*[8]

Pero también aquí Hegel es Hegel. A través de esta lucha constante y de este morir continuo que constituye el camino de la conciencia, a través de lo «trágico existencial» el hombre accede a la revelación de lo universal. Este más allá de sí mismo está, paradójicamente, desde siempre, en el hombre, aun en la conciencia sensible más ruin, bajo la forma de la ilimitación espacial.[9] *Por eso, la Fenomenología está enlazada necesariamente con el Sistema y lo que en Hegel se puede llamar «filosofía militante» está necesariamente ligado con su «filosofía triunfante». Estamos de acuerdo con Serreau cuando subraya que el verdadero Hegel es el Hegel especulativo y sistemático,*[10] *pero al mismo tiempo nos parece que tiende demasiado a desvalorizar la Fenomenología porque lo que hace la grandeza total de Hegel es el ser a la vez especulativo y empírico, sistemático y fenomenológico, lógico y experimental.*

El nexo entre esas dos dimensiones antinómicas bajo forma dialéctica es el centro de unidad de la Fenomenología. La conciencia se ve empujada por un camino doloroso que ella misma experimentará como caprichoso o contingente, pero que en realidad es un progreso necesario *hacia el saber absoluto. Este saber absoluto está presente como fin latente en todas las estaciones y es el motor del recorrido*[11] *y por eso, aun el Hegel de la Fenomenología, está siempre a mil leguas de cualquier tentación irracionalista. El camino que conduce al saber absoluto es, desde luego, un camino dramático, pero tiene unas dimensiones perfectamente abarcables y es practicable por el hombre. Es más,* debe *recorrerlo*

para alcanzar el estado de adulto. Sería, por tanto, una formulación incorrecta y simplificadora decir que Hegel es existencialista en la Fenomenología y deja de serlo cuando alcanza el saber absoluto y empieza a construir el sistema propiamente dicho. No. La descripción de la agonía de la conciencia que va aniquilando todas sus satisfacciones limitadas sólo es posible a ese «nosotros» que escribe la Fenomenología y que es el sujeto poseedor del «logos» porque posee ya el saber absoluto. La misma conciencia que recorre el camino no puede describirse a sí misma «científicamente», y por eso la Fenomenología quiere ser mucho más que una descripción más o menos literaria de la experiencia humana. Es más, la Fenomenología quiere superar a la Filosofía misma entendida como aspiración hacia el saber.[12] *La Fenomenología es para Hegel el fin de la Filosofía en este sentido y la inauguración de una nueva etapa histórica en que el saber científico será ya posible plenamente. La Fenomenología acaba, pues, la filosofía e inaugura la «episteme» porque es una descripción, ya conceptualizada y comprendida desde el saber absoluto, del camino que se dirige hacia él. Hegel jamás duda de la posibilidad de formular objetiva y científicamente la conciencia humana. La exigencia de esta formulación preside precisamente todo el trabajo de escribir la Fenomenología.*

También aquí la meditación de esta obra nos pone en el centro de un problema vivo de la filosofía actual. ¿Es posible cobrar conciencia de la experiencia humana más profunda y describirla sin englobar en ella una cierta subcomprensión esencial? Dicho de otra manera: ¿es posible escribir una filosofía exclusivamente existencialista sin dejar de serlo al empezar la obra? Hegel, desde luego, no duda de la respuesta a esta pregunta y su respuesta es la estructura misma de la Fenomenología. Una respuesta, por otra parte, nada simplista. Porque por un lado proclama el derecho absoluto del concepto y la necesidad de que esté siempre presente, pero por otro lado reconoce también los derechos de la conciencia parcial que no ha accedido todavía a la posesión en sí y para sí del concepto. Por eso en la Fenomenología hablan siempre dos personajes. El personaje principal es, desde luego, el «nosotros» poseedor del saber absoluto capaz de interpretar las experiencias sucesivas de la conciencia, pero junto a éste encontramos a la misma conciencia protagonista del camino con su miopía constitutiva, incapaz de comprenderse, pero con la exigencia de llegar a la plena comprensión de sí, que alcanzará al término de su camino, cuando se

funda con la conciencia científica e ingrese en la comunidad del saber absoluto.

Ahora bien, si hasta aquí hemos insistido en que Hegel jamás es un existencialista puro, también creemos necesario decir que esa dimensión, además de darse en la Fenomenología, nunca puede considerarse sencillamente superada. El ascenso de la conciencia al saber absoluto es un ascenso dialéctico y en este sentido queda allí conservado. El espíritu tiene una historia que debe superar para comprenderse, pero al comprenderse no arroja su pasado por la borda, sino que lo retiene como naturaleza orgánica suya. La historia queda interiorizada. El movimiento descendente que constituirá el sistema desde la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu confirma lo que venimos diciendo. Al sujeto absoluto le es esencial esta exteriorización y temporalización. Por eso, si antes decíamos que Hegel, en la Fenomenología, no es un existencialista que deja de serlo al fin del libro, podemos ahora decir que su dimensión existencialista permanece siempre en él. Kierkegaard pudo oponerse a Hegel porque el Hegel que se hizo famoso en su tiempo es, desde luego, el Hegel sistemático y, si queremos hablar así, el Hegel esencialista. Por otra parte, el peligro de absorber la originalidad e irrepetibilidad del singular humano en el universal sistemático es evidente en sí mismo. Pero lo que hace la grandeza completa de Hegel es que él no quiso caer en esta simplificación. Parte de la experiencia real y quiere volver a ella. El círculo de su filosofía empieza en la existencia y regresa hasta ella para recuperarla en su totalidad, perfectamente comprendida. Hegel no pretende disolver el singular en el universal, pero tampoco quiere dejarlo aislado y solitario, sino que estima que la comprensión cabal del singular incluye su inserción en la comunidad.

En Hegel vive ya, por tanto, una de las aspiraciones fundamentales de nuestro tiempo: comprendernos en este mundo y en la sociedad, no fugarnos a un trasmundo. Pero al mismo tiempo sabe que la comprensión del hombre en su mundo social y cósmico significa rebasar su existencia inmediata y remontarse hasta el concepto y hasta la esencia. Así vive en Hegel una exigencia que despertó en Grecia y ha construido a Occidente: la exigencia del rigor científico en la interpretación de la verdad de los mitos. Hegel quiere que su filosofía sea ciencia y en este sentido quiere evitar a toda costa el hacer «literatura». Eso sólo puede conseguirse tomando sobre sí el trabajo doloroso del concepto. Un concepto, sin embargo, que no puede ni debe vivir en una región

etérea, sino que se descubre sumergiéndose en la existencia y vive en ella como luz interior de la misma.

La Fenomenología es, según Hegel mismo, la ciencia de la experiencia de la conciencia. Esta experiencia es dialéctica, sigue un camino necesario que la conduce hasta el saber absoluto. Y así la Fenomenología es una introducción a la ciencia que es ya en sí misma científica. Desde este punto de vista, que es el central del propósito hegeliano, la Fenomenología asume la tarea de conducir el individuo a la ciencia.[13] *Pero lo que hace la originalidad de la introducción hegeliana al saber absoluto es que el individuo no accede a este saber de manera solitaria o individualista. Su camino es a la vez dialéctico y dialogal. Entra en relación necesaria con otros individuos y alcanza el saber absoluto en comunidad. Y, al mismo tiempo, este camino significa la repetición abreviada de la Historia en el individuo interiorizándola y comprendiéndola.*[14] *Para encontrar un antecedente histórico de semejante riqueza deberíamos remontarnos a la iniciación socrático-platónica a la sabiduría. Y en el caso de Hegel, además, se enriquece la temática dialogal del eros pedagógico con este elemento de la asimilación del pretérito histórico.*

El espíritu en el mundo ha tenido la inmensa paciencia de recorrer un largo camino a través del tiempo. El individuo debe también recorrerlo. La historia del espíritu está ahí como propiedad suya, pero para el individuo es todavía su «naturaleza inorgánica», algo que le pertenece y de lo cual vive, pero que debe asimilarlo hasta convertirlo en carne y sangre propias. En esta tarea el individuo debe tener también paciencia, como la tuvo el espíritu, y no debe pretender quemar etapas. Debe seguir todas y cada una de las estaciones que constituyen las figuras sucesivas del espíritu. También aquí la ontogénesis debe ser una recapitulación de la filogénesis. De esta manera, en el saber absoluto, alcanzará el individuo una comprensión cabal de sí mismo que engloba necesariamente la comprensión del pretérito de la Humanidad. Y todavía más: la Fenomenología es ella misma parte de la Historia. Es precisamente la última parte de este camino, su realización totalizadora que abre para el futuro el tiempo escatológico del concepto total. Con la Fenomenología culmina la Filosofía y empieza la Ciencia.

Bajo un cierto punto de vista, por tanto, la Fenomenología es también una crítica con un resultado más positivo, desde luego, que el de la crítica kantiana y, como acabamos de

ver, con un planteo mucho más amplio y rico, pero que reencuentra el problema fundamental del criticismo de establecer la relación del entendimiento finito con un saber absoluto. Sólo éste puede ser para Hegel el suelo firme sobre el que construir la ciencia, porque para él no puede tener sentido un conocimiento verdadero que no esté dotado de la absolutez de la verdad.[15] *Por eso, la Fenomenología es toda ella una anticrítica. En los dos primeros párrafos de la Introducción*[16] *rechaza ya de plano los intentos de estudiar el conocimiento antes de «entrar en materia», porque descansan sobre el supuesto inconfesado de que lo absoluto está de un lado y el conocimiento de otro. Suposición dualista insostenible, porque «sólo lo absoluto es verdadero y sólo lo verdadero es absoluto». Esta tesis establece la unidad fundamental entre absolutez y conocimiento. Podría entonces parecer que con ella se suprime de raíz la posibilidad de plantear el tema del acceso al saber absoluto, porque el conocimiento se encontraría siempre en él. Contra el criticismo cabría sólo oponer un intuicionismo inmediato: empezar de un pistoletazo, dice Hegel. Sin embargo, se rechaza también esta salida, y Hegel busca un camino intermedio entre el agnosticismo kantiano y el idealismo intuicionista de Schelling. Es verdad que lo absoluto está siempre en el conocimiento, pero la conciencia natural e ingenua no se da cuenta de ello y debe andar el largo camino de la Fenomenología para descubrirlo en todo su valor y envergadura.*

Hegel es consciente de la originalidad de su planteo: «La Fenomenología del Espíritu —escribe— debe sustituir a las explicaciones psicológicas e incluso a los debates más abstractos sobre la fundamentación del saber... La Fenomenología estudia la génesis de la ciencia desde un punto de vista tal que hace de aquélla una ciencia filosófica nueva e interesante.»[17] *Son conocidas las vacilaciones de Hegel en torno al subtítulo de su obra. En la primera edición de la Fenomenología se consideraba a éste «primera parte del sistema» (año 1807), pero al escribir el prólogo a la primera edición de la Lógica (1812) anuncia ya la supresión de este subtítulo. Esto no impide, sin embargo, el que Hegel siga considerando su Fenomenología como una introducción* científica *a la ciencia. Este doble carácter —ser prólogo y ser parte de la ciencia— es una de las características más esenciales de la estructura del libro, porque solamente con esta estructura unitaria y dual a la vez puede encontrar Hegel el camino intermedio entre Kant y Schelling y así descubrir progresivamente*

la absolutez de un entendimiento no intuitivo y ligado a la sensibilidad.

La tensión entre estos dos polos, conciencia natural que realiza la experiencia y saber absoluto que culmina el desarrollo de la conciencia natural y la interpreta, es la razón, a nuestro juicio, del lugar especial que se debe otorgar a la Fenomenología dentro de la Historia de la Filosofía y un elemento imprescindible para comprender la fascinación y belleza especulativa de esta obra. Esta tensión debe retenerse, si se quiere leer y entender la Fenomenología y no resolverla a favor de ninguno de los dos extremos. Aquellos que estiman en Hegel al filósofo sistemático tienden a quitar importancia a la Fenomenología y a considerarla un prólogo cuasi ocasional, y sienten un cierto malestar ante el interés moderno por la Fenomenología, como si fuese un interés más literario que propiamente filosófico.[18] *Los que así piensan consideran la Fenomenología, bajo la forma en que fue editada, como una propedéutica inesencial y tenderán a absorber sus elementos estrictamente sistemáticos en la Fenomenología que es una parte de la Filosofía del Espíritu. Creemos que al pensar así se desvirtúa esencialmente la Fenomenología. Sin pretender abordar ahora el difícil problema de la relación entre las dos Fenomenologías del Espíritu de Hegel, la que nos ocupa y la inserta dentro de la Filosofía del Espíritu,*[19] *debemos, sin embargo, subrayar que la Fenomenología, como devenir de la ciencia, debe formar cuerpo con ella, manteniendo la tensión entre el devenir mismo y su fin.*[20] *En el pensamiento de Hegel es tan necesario el camino desde el ser-ahí a la esencia como el regreso desde la esencia al ser-ahí. En el prólogo de la Fenomenología se enuncia la necesidad de reconstruir todas las determinaciones de la realidad, presentadas empíricamente en un primer momento a la conciencia, dentro del elemento y necesidad del concepto,*[21] *pero no puede olvidarse tampoco la necesidad de recorrer el camino que conduce a la cientificidad. Sin este camino de ascenso, sin este devenir de la ciencia, el hegelismo sería, desde luego, un racionalismo «constructor» del objeto, pero Hegel es consciente de que la identidad dialéctica del pensamiento humano con el pensamiento absoluto debe primeramente realizarse antes de poder reconstruir racionalmente el mundo. Si la Fenomenología quiere resolver de manera original el problema crítico es porque le confiere algún sentido. El entendimiento humano no es, desde siempre y en cualquier caso, el entendimiento absoluto. Y lo más sorprendente es que el camino hegeliano de acceso a identificación con este*

entendimiento, no es un camino que se recorra interiormente, con los ojos cerrados al mundo, sino un camino que recoge e interioriza la experiencia histórica. Estamos aquí a mucha distancia del cartesianismo y del kantismo. Hegel podrá sacarse el mundo de la cabeza a partir de su Lógica porque primero se lo ha metido dentro en la Fenomenología, podrá deducir el mundo porque primero lo ha conducido a la interioridad y lo ha recogido en ella; podrá parecer que construye un mundo a priori, pero antes ha totalizado toda la experiencia a posteriori.

En definitiva, pues, la Fenomenología del Espíritu, como ciencia de la experiencia de la conciencia, es una introducción científica al saber absoluto. Narra, interpretándolo, el camino ascendente de la conciencia, desde la conciencia natural sensible hasta identificar —en identidad diferenciada— esta conciencia con lo absoluto. Este camino lo recorre el individuo, pero no es un camino meramente individual, porque el individuo recorriéndolo asume y se incorpora la historia colectiva. Y este camino, además, es un camino de experiencias que transforman la conciencia; no se trata, por tanto, de un puro saber «objetivo» que el individuo va adquiriendo, dejándolo a él en el fondo intacto, sino que se realiza en él un proceso real de identificación con lo absoluto.

La identidad del individuo con lo absoluto que se conquista al término de la Fenomenología está implícita desde el primer momento del proceso como su fin y motor, pero la conciencia natural es ciega para verlo. Hegel, sin embargo, se encarga de desvelarlo al lector continuamente, anticipando el resultado e interpretando todo el alcance de cada una de las estaciones del recorrido. Eso puede hacerlo Hegel, y el lector puede entenderlo, en la medida en que ambos conciben ya el saber absoluto. Por eso, una sola lectura de la Fenomenología nunca basta. Es necesario saber el desenlace del drama humano en la escatología del saber absoluto para comprender todas y cada una de las escenas.

Ahora bien, el saber absoluto hacia el que avanza la Fenomenología no es un saber quieto. Es también un saber dialéctico dotado de movimiento interior que posee dos fases bien diferenciadas. El movimiento de los pensamientos puros o movimiento supratemporal de la Lógica y el movimiento de encarnación temporal de estos pensamientos en la naturaleza y el espíritu. Este doble movimiento del cuerpo del sistema hegeliano es la razón última que explica y posibilita

el movimiento ascensional de la conciencia realizado en la Fenomenología.

Hasta aquí hemos pretendido solamente poner de relieve esta característica esencial del libro de Hegel: la presencia de las dos dialécticas en la Fenomenología. La primera dialéctica —dialéctica real y existencial, dialéctica de la experiencia consciente— está siempre sostenida e impulsada por la segunda —dialéctica del concepto, dialéctica esencial— que sólo alcanzará su perfección al fin del sistema cuando el concepto reencuentre la realidad. Entonces y sólo entonces se habrá conquistado una conciencia verdaderamente universal, el individuo se sabrá en el absoluto dotado de historia, la ciencia será iluminación interior del hombre en el mundo, consciente de su identidad dialéctica con lo absoluto; un absoluto que no habita fuera de él y que no lo llama a una salida del mundo, sino que lo devuelve al mundo porque el absoluto mismo ha querido y quiere hacer cuerpo con la Humanidad y el cosmos.

Esta estructura dual en su unidad es estrictamente hegeliana. Sin una previa comprensión de la misma se hace ininteligible cualquier parte de la filosofía hegeliana. Pero al mismo tiempo hemos querido ya rebasar desde esta introducción el punto de vista meramente histórico, para notar que Hegel plantea un problema inevitable en sí mismo. Problema del marxismo al querer reducir la historia humana a un movimiento ascensional sin un sostén lógico absoluto. Problema del existencialismo al abordar el tema de la realización auténtica de la libertad individual sin insertarla en la universalidad conceptual. Problema del criticismo al pretender interpretar y definir —positiva o negativamente— la relación de la conciencia finita al infinito partiendo del presupuesto de su separación. Pero al mismo tiempo beligerancia concedida por Hegel a estos puntos de vista parciales y ascensionales al reconocer que es preciso un acceso desde la conciencia natural al saber absoluto, que si bien se encuentra ahí desde siempre, debe desvelarse. Derecho, pues, relativo de las figuras parciales de conciencia que todavía no han alcanzado su perfección, sometidas a una ley interior que las impulsa sin embargo más allá de su parcialidad. Con otras palabras: Beligerancia filosófica al problema de un comienzo «inductivo» del saber absoluto.

Habiendo ganado ya esta primera aproximación a la Fenomenología podemos ahora situar el tema particular de

nuestra investigación: la intersubjetividad en la Fenomenología. Por lo dicho hasta aquí podemos entender que el tema no es marginal. El individuo que asciende al saber absoluto, decíamos, recorre su camino asimilando la historia colectiva. Su ontogénesis epistemológica recapitula y realiza en él la filogénesis social. En el término de esta formación del individuo éste se habrá hecho consciente de su pertenencia a la comunidad del espíritu. El tema de la intersubjetividad en la Fenomenología aparece en dos dimensiones principales: 1) intersubjetividad horizontal; dialéctica de la pluralidad de individuos que se resuelve en la unidad comunitaria del espíritu; 2) intersubjetividad vertical equivalente al problema de la religión. Como sea que esta segunda dimensión queda perfectamente deslindada en el texto mismo de la Fenomenología al dedicarle un capítulo aparte, a pesar de que Hegel mismo reconoce en el párrafo primero de este capítulo que la religión está implícitamente presente en todas las figuras de conciencia,[22] *vamos a ceñir nuestro trabajo a la intersubjetividad horizontal. Se trata de ver el papel que juega el encuentro de los individuos humanos en orden a ganar el saber absoluto. En otras palabras: hasta qué punto la experiencia social es necesaria para acceder a la conciencia universal absoluta o metafísica. El problema de la religión no lo abordaremos directamente. Nos limitaremos a hacer algunas consideraciones cuando nos topemos con el tema.*[23]

Dentro de la intersubjetividad horizontal debemos todavía distinguir dos aspectos: a) *relación entre la conciencia natural que realiza la experiencia ascensional y la conciencia científica que escribe la Fenomenología;* b) *relación de la conciencia natural que realiza la experiencia ascensional con otras conciencias que se encuentran en su mismo plano. Sólo con éstas realiza la conciencia una experiencia de intersubjetividad perfectamente horizontal. La relación de la conciencia natural con la conciencia científica podríamos caracterizarla como una relación discípulo-maestro. Ambos se encuentran en planos cognoscitivos distintos y entre ellas no puede haber un contacto real. Pueden solamente oponer sus formas distintas de saber, las cuales quedan exteriores la una a la otra. Cada uno puede aseverar su certeza propia con el mismo derecho subjetivo, sin que la otra encuentre este saber en sí misma. Sólo al término de la experiencia ascensional, cuando la conciencia natural conquiste el saber absoluto se encontrarán ambas en la comunidad del saber. Pero este ascenso debe realizarlo el discípulo sin la intrusión del maestro, el cual se limita a observar e interpretar el ca-*

mino que sigue el discípulo en virtud de sus propios recursos.[24]

Estudiaremos, pues, las experiencias sociales humanas que jalonan el ingreso en la conciencia universal. Esta problemática se abre en el capítulo IV de la Fenomenología titulado «Autoconciencia». En los tres capítulos anteriores se ha realizado el ascenso del individuo desde la conciencia sensible, totalmente orientada hacia el exterior, hasta su propia interioridad pasando a través de la percepción cosificadora y del entendimiento que se orienta hacia la interioridad de su objeto. Al término de la dialéctica del entendimiento, éste descubre que la interioridad de la cosa no es más que un reflejo de sí mismo, y, con esto, dirige su atención a sí: gana su autoconciencia. Pero en esta experiencia de su propia subjetividad, la autoconciencia se da cuenta de que ella es una autoconciencia para una autoconciencia. Su subjetividad queda referida a otro sujeto. Con esto, nos dice Hegel, ha aparecido ya «para nosotros» (es decir, para la conciencia científica) el concepto de espíritu: la sustancia absoluta que realiza la unidad de distintas conciencias perfectamente libres e independientes. Pero la conciencia natural debe todavía realizar la experiencia que le permitirá ganar esta libertad inserta en la comunidad espiritual. Estas experiencias sociales ocurrirán dentro de un espacio limitado por dos experiencias decisivas: primeramente, la experiencia inaugural de la intersubjetividad, dialéctica del señor y el siervo; experiencia intersubjetiva desigual en la cual el sujeto humano objetiva y cosifica al sujeto que tiene frente a sí, porque esta experiencia está bajo el signo del deseo. En segundo lugar, la experiencia terminal de la Fenomenología que será una experiencia perfectamente horizontal e igualitaria. En ella se realizará el reconocimiento mutuo por medio del mutuo perdón, y así se consumará el reino del espíritu, que podrá también expresarse como religión antes de ser saber absoluto perfectamente conceptualizado.[25]

Sin embargo, antes de entrar en materia, creemos necesario desarrollar un capítulo previo sobre la cientificidad de la Fenomenología. En esta introducción hemos querido destacar la importancia de una comprensión de la estructura global de la obra para situar cualquier tema particular. Debemos, pues, ganar una imagen más pormenorizada de la forma general de la Fenomenología antes de abordar el problema de intersubjetividad.

Capítulo primero

La Fenomenología como «ciencia»

A) *Novedad de la «ciencia» hegeliana*

La Fenomenología se propone conducir a la Filosofía hasta la forma verdaderamente científica que será su cumplimiento.[26] Esta forma es el fin hacia el cual ha tendido siempre la Filosofía en cuanto se profesa amor a la sabiduría. Hegel cree que su época es el momento privilegiado en el cual es ya posible —y necesario— alcanzar este fin y no contentarse con tender hacia él. De esta manera la Filosofía empezará a ser saber real.

El sentimiento de vivir un momento privilegiado de la Historia de la Filosofía embarga a Hegel cuando escribe el prólogo a su Fenomenología, una vez terminada ésta:

«No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a una nueva época.»[27]

No se trata de que el espíritu empiece ahora a obrar. Trabaja desde siempre. Pero ahora, cuando Hegel escribe, ha llegado el tiempo de un salto cualitativo definitivo, como ocurre en el nacimiento de un niño. La primera respiración del recién nacido abre para él una nueva época, cualitativamente distinta de la vida intrauterina. La vida escondida del feto preparaba poco a poco el momento del nacimiento. Era ya un proceso lento y continuo, pero era un crecimiento meramente cuantitativo. Cuando el feto se aproxima a la madurez requerida se inician en él nuevos movimientos y empieza así a desmontar el envoltorio que le ha servido hasta entonces de mundo. Con estos movimientos anuncia su voluntad de vivir en un mundo radicalmente distinto, más amplio. Son los signos del parto que Hegel diagnostica para su tiempo: el mundo que hasta ahora se mantenía en pie y parecía coherente ha envejecido de repente, nos resulta insoportable; se presiente algo nuevo, todavía desconocido. La llegada del nuevo mundo vendrá de repente, sin embargo, como un rayo. Terminará entonces el lento desmoronarse de

un mundo viejo, que era sólo gestación, y el nuevo quedará dibujado de un solo trazo. Conviene anotar, pues, esta característica que otorga Hegel al adviento del saber absoluto: salto cualitativo preparado por el devenir anterior, novedad de la nueva etapa, a pesar de la dialéctica que conduce hasta ella. Ocurre aquí, en la mente de Hegel, algo parecido a lo que ocurre en la dialéctica platónica. También ésta era un ascenso a lo absoluto, pero también Platón hacía notar que el último paso ascensional marcaba un salto cualitativo, una cierta discontinuidad con el desarrollo anterior que a él conduce.[28] Esto significa que Hegel quiere otorgar validez al problema del acceso al saber absoluto, en contra del intuicionismo inmediato de Schelling. Existe una propedéutica histórica e individual al saber absoluto a partir de saberes parciales y relativos; existe un movimiento del saber introductorio. Pero la última etapa de este movimiento es realmente distinta del movimiento mismo. Es ya posesión y no aspiración, aunque por otra parte, dentro de esta etapa nueva se inicie a su vez un nuevo movimiento. Ocurre, pues, una «intuición», si queremos hablar así, del saber absoluto; intuición preparada por su devenir, pero que se sostiene en sí misma. No es una conclusión lógica del camino de ascenso, sino una experiencia real. Y es el saber absoluto el que sostiene lógicamente el ascenso. No se trata de una fundamentación estricta del saber absoluto, porque éste sólo puede descansar en sí, sin remitirse a un fundamento exterior. No es el ascenso lo que justifica el saber absoluto, sino que éste —por su movilidad interior— justifica y posibilita el movimiento ascensional.

Novedad, pues, del saber absoluto en su forma científica inaugurada por la Fenomenología. A esta primera característica conviene añadirle otra que especifica la novedad: la Fenomenología no solamente introduce al saber absoluto, sino que inicia su realización. Hegel y su obra no quedan exteriores al saber absoluto. Hegel es algo más que el heraldo de este mundo nuevo porque a su cargo corre la mayéutica del mismo. La Fenomenología se inscribe en la Historia de la Filosofía y la perfecciona. Por su medio nace el saber absoluto y deviene definitivamente real. Es en la conciencia de Hegel y por medio de ella que ocurre este acontecimiento, «prescindiendo de la contingencia de la persona», anota Hegel.[29] En la conciencia de Hegel se ha «pronunciado» por primera vez este saber y en virtud de esa palabra, que posee virtud divina, ocurre la creación de la ciencia, porque el poder del lenguaje transforma la opinión en saber.[30]

Hegel está convencido de que esta novedad que él aporta es definitiva y acabará por ser universalmente aceptada, se vulgarizará y devendrá propiedad de todos. Debe ocurrir necesariamente así porque ciencia y saber universal son lo mismo, y la universalidad del saber no puede quedar en pura universalidad lógica y en sí, sino que debe ser universalidad real en la conciencia espiritual de todos.[31] De momento puede ser que muchos no le entiendan. Serán precisamente los «profesionales» de la Filosofía anclados más que nadie en el saber antiguo. Pero en definitiva la «ciencia» se impondrá, porque la verdad siempre triunfa «cuando su tiempo ha llegado». Y que su tiempo ha llegado es claro para Hegel, porque la verdad sólo aparece a su tiempo.[32] Por eso, continúa Hegel, «nunca aparece demasiado pronto, ni se encuentra jamás con un público inmaduro». Hegel espera esta aprobación del público, la necesita para confirmarse él mismo en la verdad de su hallazgo. Y solamente cuando esta verdad sea universalmente reconocida habrá alcanzado la realización que él inicia. Mientras exista todavía como posesión esotérica de unos pocos iniciados será solamente una verdad incipiente. Porque la «fuerza del espíritu se mide por su exteriorización»[33] desconfía Hegel de toda profundidad reservada a minorías aristocráticas. Exige la popularidad y democratismo del saber, con mentalidad típica de la Ilustración, pero confiere a esta exigencia un carácter esencialmente «hegeliano»: al hacerse la ciencia asequible a todos alcanza su perfección y su universalidad efectiva.[34]

Así, pues, Hegel sitúa su Fenomenología en el alborear de un nuevo tiempo. Inicia efectivamente el saber nuevo y definitivo. Su obra, como un Juan Bautista, recopila todo un pretérito de oculta gestación y a la vez muestra —*indice prodit*— la presencia del nuevo *eón*. Cuando escribe el prólogo tiene la obra lista en sus manos, y en esas cincuenta páginas tenemos su juicio global sobre su propia obra; páginas que son resumen y programa de todo el hegelismo, pero sobre todo evangelio de la cientificidad filosófica. Mientras escribe el prólogo Hegel se siente satisfecho de su libro, aunque al mismo tiempo sienta también el malestar típico de todo autor que ve la posibilidad de mejorar su trabajo.[35] Pero la satisfacción dominante por el trabajo realizado no le impide ver que una vez ganado el plano de la cientificidad, es necesario construir todavía el edificio entero de la ciencia. Por su posición especial, a caballo entre dos épocas, la Fenomenología no puede contentar a los enraizados en la vieja filosofía, cuyo saber arruina, ni tampoco a aquellos que son

sensibles a las exigencias del tiempo nuevo. Éstos encontrarán en la Fenomenología el comienzo del saber que buscan, pero todavía echarán de menos el sistema completo.[36] Es necesario que el niño recién nacido se haga hombre perfecto. Y Hegel se cuida de avisarnos expresamente que la comprensión de esta característica de la Fenomenología es esencial. Ella abre solamente el nuevo espacio mental que Hegel llama «elemento», éter, fundamento, suelo. Hegel multiplica los ejemplos: así como un edificio no se puede considerar terminado cuando se han puesto los fundamentos, así tampoco al alcanzar el «concepto del todo» tenemos todavía este todo. Sin detenernos ahora a explicar qué es ese «concepto del todo» que está al principio de la ciencia podemos de momento traducir la expresión, de manera elemental e inexacta, diciendo que no basta tener en la cabeza el ideal correcto de la ciencia, sino que con ello falta todavía escribir la ciencia misma; falta, pues, «realizar el concepto». Otro ejemplo: cuando deseamos ver un roble con toda la fuerza de su tronco, la amplitud de sus ramas y la espesura de su follaje, no nos damos por satisfechos si se nos muestra una bellota. De la misma manera, afirma Hegel, la ciencia es la corona del mundo del espíritu y en la actual situación de transición al saber científico nos encontramos especialmente pobres: hemos perdido lo antiguo y todavía no hemos conquistado lo nuevo. En un sentido verdadero, la Fenomenología en su término es la superación inicial de un escepticismo total respecto de todas las figuras particulares de la conciencia. En esta situación nos acordamos de nuestra riqueza antigua y la echamos de menos, como hicieron los israelitas en el desierto. En el camino desolado hacia una tierra prometida añoraron el buen caldo de la esclavitud. Hegel es aquí el nuevo Moisés que formula, sin embargo, la exigencia de permanecer fieles en el desierto y no contentarse con menos que con la conquista total de la tierra prometida.

La Fenomenología alcanza, pues, un resultado positivo, la cientificidad, a través de una negación. La Fenomenología es una dialéctica que parte de la positividad de la conciencia vulgar sensible y avanza a través de negaciones sucesivas. Negaciones que no destruyen, porque sólo niegan los límites de la figura de conciencia que afectan. En su conjunto la Fenomenología niega la parcialidad y relatividad de todas las figuras de saber y por eso es la consumación del escepticismo. En la negación de todo límite se alcanza la absolutez. Se conquista el todo negando la parcialidad de las partes, se gana la positividad plena negando toda negatividad. El cami-

no de la conciencia es por eso un camino doloroso en el que el alma cree perderlo todo, pero para encontrarlo todo perfeccionado al fin del itinerario. Para alcanzar este fin debe someterse valientemente a este trabajo de aniquilación de sus saberes parciales, a la fuerza de la negación y la muerte. No debe contentarse con una belleza fácil e inerme que rehúsa pasar por el dolor y la muerte:

«La vida del espíritu no es la vida que se echa atrás ante la muerte y quiere preservarse de la desolación del desierto, sino una vida que soporta la muerte y se mantiene en ella.» [37]

Al fin de la Fenomenología se supera esta noche del escepticismo y amanece el día de la ciencia para el alma que se ha sometido a ese camino de renuncia. Pero la ciencia perfecta, la satisfacción plena de su indigencia de saber, tiene todavía que ganarla. Por eso la Fenomenología aumenta en algún sentido el dolor de la conciencia porque abre para ella la exigencia del saber perfecto, le muestra la tierra prometida ante sus ojos, pero no le da todavía su posesión. Hegel subraya en el prólogo esta necesidad de llevar a cabo la ciencia cuando se ha ganado su ideal:

«La realidad de este todo simple (el concepto de ciencia ganado por la Fenomenología) consiste en dar forma y desarrollar otra vez de nuevo, dentro del nuevo elemento (o espacio de la cientificidad), toda aquella serie de figuras (o formas del saber que el alma perdió a lo largo de su peregrinación) que ahora se han revelado como saberes parciales y relativos.» [38]

A este texto le damos una importancia capital. En él se formula la exigencia de «repetir» la Fenomenología dentro del sistema y, por tanto, de cerrar el círculo completo de la ciencia. Una vez realizado el ascenso desde el ser-ahí a la esencia, debe realizarse el descenso o reconstrucción del ser-ahí desde el concepto. La tesis que anticipábamos en la introducción de este trabajo, al decir que la dialéctica real de la Fenomenología no puede desligarse de la dialéctica lógica del concepto está ahí clara y creemos que este texto debe tenerse en cuenta para resolver el problema de las dos Fenomenologías.

Digamos, para terminar este punto referente a la novedad e imperfección del saber absoluto ganado por la Fenomenología, que esta visión de la meta tal como la dibuja el prólogo corrige y completa la visión de la Fenomenología anticipada en la introducción misma. En la introducción, escrita al empezar el libro, se nos anuncia optimísticamente el

fin que se propone. Las palabras de Hegel suenan allí triunfales, como si prometiese la beatitud intelectual al término del camino doloroso del alma.[39]

«En el orden del saber el fin está prefijado tan necesariamente como el camino que conduce a este fin; se encuentra allí donde ya no es necesario ir más adelante, donde el saber se encuentra a sí mismo, el concepto coincide con el objeto y el objeto con su concepto. Por eso el caminar hacia este fin no se puede detener (mientras existe una distancia entre saber y objeto) y no puede alcanzar su satisfacción en ninguna estación intermedia.»

En este texto, por tanto, se opone simplemente camino y fin y se promete la satisfacción tan pronto se alcance el mismo. Por lo menos así puede creerlo el lector de la introducción. Pero en el prólogo se aplaza la satisfacción plena para el momento en que el sistema esté terminado. Ocurre como si al empezar a escribir la Fenomenología apareciese en el horizonte borroso una tierra prometida que no dejaba adivinar sus dimensiones reales. Una vez alcanzada su frontera se ve toda su extensión y se cobra conciencia de que la felicidad no se conseguirá con sólo poner pie en ella, sino que será necesario conquistarla íntegramente:

«A la ciencia que ahora comienza se le reprocha por tanto que no está todavía completa en su detalle ni ha sido tampoco llevada a la perfección de su forma.»[40]

Hegel reconoce la justicia de este reproche, el cual no toca, sin embargo, a la esencia misma de la ciencia, sino que formula la tarea futura. Hegel sigue creyendo que sólo la ciencia por él alumbrada podrá satisfacer las exigencias justas de los que buscan en la ciencia toda la riqueza positiva del contenido, como también las exigencias no menos justas de los que se esfuerzan por alcanzar la racionalidad pura y la absolutez del saber. Y esta unidad de forma y contenido, que supera la dicotomía kantiana, deberá ser una unidad estricta en la cual no desaparecerá, sin embargo, la diferencia entre forma y contenido, porque la riqueza positiva del contenido y su detalle brotará desde la forma pura y viva.[41] Con estas palabras llegamos al corazón del ideal cognoscitivo que Hegel busca y cree haber hallado: una ciencia que sea concepto vivo. Veamos pues qué entiende Hegel bajo estas palabras.

B) *La ciencia es concepto*

Nada se repite tanto en el prólogo de la Fenomenología como esta tesis: la ciencia sólo puede existir verdaderamente bajo la forma de concepto. Se da una ecuación perfecta entre sistema científico, figura verdadera de la verdad y concepto.[42] El concepto es trabajoso, se consigue con esfuerzo, y por eso hay que abandonar en Filosofía el uso del sentido común o esperar pretendidas comunicaciones inmediatas de lo absoluto.[43] Todo eso son sucedáneos de la verdadera Filosofía, tan buenos como puede serlo la achicoria respecto del café. No hay que dejarse engañar por apelaciones a la libertad del pensamiento, a la genialidad de profundas intuiciones más o menos poéticas. Todo eso lo tiene Hegel por imaginaciones que no son carne ni pescado, poesía ni filosofía. El concepto posee una belleza sobria que proviene de su capacidad para soportarlo todo, incluso la muerte. Pero el concepto hegeliano no corresponde exactamente con lo que la Lógica clásica entendía por concepto porque es mucho más que una representación intelectual correcta.

1. Concepto no es intuición

Esta es la primera oposición que nos permitirá aproximarnos al concepto. La intuición que Hegel combate pretende ser un saber inmediato del absoluto. Según los partidarios de la intuición (Schelling y Schleiermacher) «lo absoluto no debe ser concebido, sino sentido e intuido; en lugar del concepto son el sentimiento y la intuición los que deben ir por delante...».[44]

El concepto hegeliano no se opone solamente, como se ve, a un contacto meramente sentimental con el absoluto (Scheleiermacher), sino también a cualquier forma de captación intelectual del mismo que se pretenda simple e inmediata (Schelling). Hegel se detiene en desprestigiar la pretendida piedad y edificación religiosa que reclama para sí la doctrina intuicionista y denuncia la pobreza o impotencia radical de esta doctrina:

«Quien busca solamente edificación, quien exige la pérdida de la pluralidad terrestre de su existencia y del pensamiento en la niebla (mística) para conseguir un goce indeterminado de esa divinidad igualmente indeterminada, vea dónde puede encontrarlo; le será fácil fingirse algo... La Filosofía, sin embargo, debe guardarse de querer ser edificante.»[45]

Tenemos aquí un elemento importantísimo que debemos recoger ya: el concepto hegeliano no quiere perder la multiplicidad terrestre para refugiarse en una niebla indiferenciada. No quiere ser simple unidad inteligible alcanzada por precisión o abstración de las diferencias. Se opone a la intuición en cuanto ésta sería pura identidad y reclama una comprensión intelectual que unifica la experiencia bajo el concepto, desde luego, pero sin perder la multiplicidad. Concepto no es aquí igual a *simplex apprehensio*, o concepto universal escolástico, que entra a formar parte de un juicio, algo así como el átomo intelectual. Es la unidad simple que a la vez incluye en sí toda la riqueza de la multiplicidad. Claro es que en la escolástica, al hablar de la definición, se cosideraba a ésta como concepto de la cosa e incluía en sí tanto el género como la diferencia. Pero el problema que aborda Hegel es más general: se trata de saber si la unidad intelectual suprema es simple o compleja. Poco importa que siendo ésta simple se la combine después de distintas maneras para formar definiciones complejas. Hegel preguntaría cómo es posible hacer la composición, si en la unidad básica no preexistiese el poder de diferenciarse. Si queremos aproximar el concepto hegeliano a la escolástica deberíamos aludir al concepto análogo de ser, entendido a la manera tomista, en cuanto es por un lado el concepto universalísimo, que abarca el todo e incluye dentro de sí sus propias diferencias.

Por lo dicho se ve ya claro por qué la ciencia hegeliana, siendo concepto (en singular) es a la vez sistema, conjunto orgánico de partes, donde la unidad tiene la primacía. Unidad que es totalidad absoluta y no una parte indivisible o átomo; unidad total que incluye dentro de sí su propia diferenciación. Esta diferenciación interior del concepto ocurre desde él mismo y no en virtud de otro principio exterior.

En otras palabras: Hegel se opone radicalmente a cualquier género de dualismo. El todo forma una unidad. No se puede concebir el mundo colocándolo entre dos extremos simples, exteriores entre sí como podrían ser quizá el acto puro y la pura potencia aristotélica. Tampoco se puede aceptar el dualismo kantiano relegando el entendimiento humano a la multiplicidad terrestre y dejando fuera otro mundo de cosas en-sí referidas a un entendimiento arquetípico puro. Los intuicionistas que Hegel combate están todavía dentro de este esquema kantiano. Otorgando al hombre una intuición directa del en-sí absoluto se dejan fuera la multiplicidad terrestre.

Sin embargo tampoco se puede entender precipitadamente la enemiga de Hegel contra el dualismo tachándolo de monista. La unidad suprema del concepto es una unidad sintética. A la cuestión leibniziano-kantiana sobre la naturaleza del primer principio Hegel responde resueltamente que el primer principio es sintético y en este sentido queda incluido dentro de él el movimiento de la reflexión. Un movimiento que Hegel concibe clásicamente como movimiento de «exitus» y «reditio», de diferenciación y salida hacia la alteridad para reintegrarla en la unidad, pero con la salvedad importante de que el movimento de salida no va primariamente a buscar lo que está fuera, sino a ponerlo. No es un movimiento originado en la indigencia sino en la plenitud. En definitiva se trata aquí de otorgar alteridad al conocimiento en cuanto tal, y declarar la primacía de la donación y actividad sobre la indigencia y pasividad.

Y debemos todavía añadir, para evitar malentendidos, que tampoco se puede interpretar rápidamente el concepto hegeliano como «juicio», en cuanto éste incluye en sí una unidad diferenciada. Si queremos continuar esta aproximación a los términos de la lógica clásica más bien deberíamos emparentar el concepto hegeliano con el «silogismo» o raciocinio. En efecto, Hegel trata de incluir dentro del concepto el movimiento completo de la reflexión. No le basta que en el concepto se incluya la unidad de una multiplicidad, sino que debe contener también el término medio en virtud del cual quedan sintetizados estos dos extremos. El concepto no es pues un juicio sencillo que ocurra al nivel del entendimiento clasificador y ordenador, sino que expresa su enlace con la razón, como vértice de la facultad congnoscitiva.[46] No basta expresar dentro del concepto la unidad y la multiplicidad por medio de un *est* copulativo que se reduciría a una simple constatación *de facto*, sino que quiere sorprender y registrar el movimiento interior que despliega el sujeto hacia el predicado y recoge a éste en el sujeto. Un movimiento entendido en su necesidad que multiplica la unidad y unifica la multiplicidad. El concepto hegeliano aspira, en una palabra, a tener vida interior propia. Y Hegel no concibe una vida interior que pueda expresarse como identidad pura porque tal identidad sería necesariamente inerte.

2. *El concepto es movimiento*

Con esto alcanzamos una característica decisiva del concepto hegeliano, su movilidad interior. El concepto, según Hegel, es una unidad moviéndose necesariamente hacia la multiplicidad y una multiplicidad necesariamente regresiva hacia la unidad. Es un «círculo vivo» de inteligibilidad, que se organiza él mismo en sistema. Para dotar el concepto de movimiento interior Hegel recurre a la *mediación*. Así excluye del concepto toda inmediatez y pasamos a caracterizar positivamente el concepto hegeliano en cuanto se opone a intuición. La intuición sería, en efecto, un «saber sustancial», un saber que se mantendría en pie en su misma simplicidad, independiente y autosuficiente. Como la sustancia espinosiana, en virtud de su independencia quedaba al margen de toda relación, un saber sustancial carecería de toda referencia a la alteridad. El concepto hegeliano, en cambio, porque es un círculo vivo de inteligibilidad que se determina a sí mismo hacia la alteridad en un movimiento de donación es, en definitiva, sujeto:

«Todo consiste, según mi modo de ver, en concebir y expresar lo verdadero, no sólo como sustancia, sino también como sujeto.» [47]

Por eso mismo, en definitiva, el sistema hegeliano no podrá ser una ciencia «objetiva» en sentido exclusivo, el conocimiento de algo que está ahí, frente al sujeto, sino ciencia subjetiva, autoconciencia. Pero tampoco habrá que entender este subjetivismo como puro idealismo. La objetividad pertenece al sujeto espiritual. En él mismo existe el movimiento de salida «a lo otro». Decir que lo verdadero es sujeto significa solamente que lo inteligible es primariamente sujeto espiritual. Todo lo demás es inteligible en cuanto está referido al sujeto o en cuanto es en él, desde él y para él. No existe, pues, ni una subjetividad sin objetividad ni una objetividad sin subjetividad, pero Hegel marca una primacía del sujeto. La relación mutua de ambos polos no es rigurosamente mutua, porque el movimiento constitutivo de la objetividad se inicia en el sujeto.

Debemos notar cómo en Hegel vienen a fundirse dos sentidos de la palabra «sujeto» que en la Filosofía occidental se han escindido: sujeto de una proposición o juicio y sujeto pensante. Decíamos en el apartado anterior de este capítulo que el concepto hegeliano es conclusión de un silogismo en el que queda expresado manifiestamente el término medio. De esta manera el sujeto de la proposición no es un mero

nombre que sirve de percha al predicado, sino que es un sujeto devenido inteligible en sí mismo por medio de su movimiento interior hacia el predicado. Pero al ganar esta movilidad el sujeto de la proposición se revela él mismo como sujeto espiritual dotado de reflexión. Solamente cuando se comprende esta subjetividad (=movilidad) del concepto se gana para Hegel lo verdaderamente especulativo.[48] A esto se debe añadir todavía que este concepto-sujeto portador en sí del mundo objetivo no es un sujeto rigurosamente individual sino un sujeto colectivo, una comunidad con su mundo. Esto lo expresa Hegel diciendo que lo absoluto es espíritu, «el concepto más sublime, el cual pertenece al nuevo tiempo y a su religión».[49] Y por eso, en definitiva, la ciencia no será otra cosa que el espíritu plenamente desarrollado en su propia autoconciencia.

Lo absoluto según Hegel es, por tanto, sujeto en el doble sentido de sujeto lógico y óntico. Es, en realidad, sujeto ontológico, síntesis de autoconciencia y objetividad. Por esta razón la lógica hegeliana unificará la doctrina que clásicamente se dividía en Lógica y Metafísica. El concepto hegeliano se personaliza y cobra realidad, dejando de ser una pura representación intelectual. Y al mismo tiempo se multiplica en su misma subjetividad viniendo a ser comunidad de sujetos. Antes de seguir adelante con este tema, que deberá ocuparnos largamente, queremos todavía caracterizar más detalladamente la mediación hegeliana que permite dotar al concepto de movimiento y multiplicidad interior.

C) *La mediación y la negatividad*

El motor que da vida al concepto se llama mediación; despliega al sujeto y lo hace devenir predicado u objeto. La mediación es lo que permite oponer el concepto hegeliano y su subjetividad a la sustancialidad inmóvil y a la simplicidad inerte. Gracias a la mediación posee el concepto hegeliano el movimiento de la autoposición a través de la posición de «lo otro».[50] La mediación escinde lo simple, es principio de duplicación sin que el movimento se aquiete, sin embargo, en la duplicidad, sino que sigue adelante en movimiento de regreso al punto de partida y reintegra lo otro en la unidad original.

En este contexto Hegel asegura que toda simplicidad o unidad, que se pretende perfecta porque carece de diferencia interior, no es en verdad real, sino que es una abstracción absolutizadora de una dimensión de lo absoluto, pero que

olvida otra dimensión suya igualmente esencial. Una unidad sin alteridad es en este caso un en-sí que prescinde del para-sí, una sustancialidad que prescinde de la subjetividad un absoluto absolutamente objetivado al que le falta la seriedad de lo personal, una esencia sin forma, una cosa sin conciencia o, en el mejor de los casos, una conciencia cosificada (un saber sustancial, dice Hegel). El absoluto abstracto se presenta entonces como absolutamente idéntico consigo mismo y el saber del mismo como intuición.

Hegel sabe que esta tesis suya va a producir escándalo, porque parece relativizar lo absoluto y destruir la simplicidad divina. Por eso se esfuerza en aclarar la «naturaleza de la mediación» [51] y del conocimiento absoluto bajo su forma conceptual y no intuitiva para disipar este escándalo. Empieza por hacer una observación *ad hominem* contra aquellos que quisieran salvaguardar la simplicidad divina otorgando sin embargo al hombre un conocimiento racional (judicativo y proposicional) no intuitivo del absoluto simple. Éste sería el caso de las Teodiceas clásicas. Por lo que llevamos dicho ya se puede comprender que Hegel no puede transigir con una doctrina que separa de tal manera conocimiento y cosa conocida, otorgando a ésta la simplicidad y al conocimiento la complejidad. En una concepción así se cae necesariamente, cree Hegel, en un dualismo kantiano que deberá negar más pronto o más tarde el conocimiento de lo absoluto. Es un modo de pensar que separa absoluto y conocimiento. Hegel observa, pues, contra esta concepción, que ya ella misma no se detiene en el puro y simple concepto de Dios sino que lo define, formula proposiciones sobre el mismo, le otorga predicados. Al obrar así se pone alguna división o distinción en el absoluto porque el juicio no es solamente composición sino división (Ur-Teil).

Pero en seguida Hegel añade que su mediación, a pesar de escindir el concepto, no atenta contra la simplicidad:

> «Porque la mediación no es otra cosa que la semoviente autoidentidad.» [52]

En otras palabras, la mediación da vida a la identidad, no la suprime. Es lo que hace que el absoluto sea sujeto o ser-para-sí y no se quede en sustancia inerte.

Para que la mediación no destruya la simplicidad debe concebirse como negatividad. Si se introdujese otro elemento positivo en lo que es simple, dejaría de serlo. Ahora bien, al hablar por separado de la negatividad o mediación efec-

tuamos una abstracción paralela a la que se hace cuando se enuncia lo absoluto como sustancia en-sí. Nos fijamos ahora en el otro polo, el para-sí, pero si queremos retener el concepto total del absoluto debemos retener igualmente ambos extremos. Así como un absoluto al que se despoja de su ser-para-sí se reduce al estado de cosa, paralelamente un absoluto que fuese puro ser-para-sí quedaría vacío de realidad y objetividad. La negatividad, por tanto, acompaña a la positividad y Hegel insiste en que, puesta en su contexto total, la negatividad es también algo positivo porque no puede terminar en sí misma, sino que como negatividad se niega a sí misma y regresa a la positividad.[83]

Es un desconocimiento de la razón el excluir la reflexión de lo absoluto «y el no concebirla como un momento positivo de lo absoluto». La negatividad otorga a lo verdadero el carácter de resultado, o sea de conclusión y perfección que no se quede en mero principio. Y a continuación pone Hegel un ejemplo:

«El embrión, si bien es hombre en-sí, no lo es todavía para-sí; sólo será para-sí cuando haya formado su razón (¡no meramente cuando haya alcanzado un uso minimal de la misma!). En este momento habrá llegado a ser lo que ya era en-sí.»

Para Hegel, por tanto, una esencia sólo es perfecta cuando posee una existencia que la adecua. Un embrión tiene ya la esencia de hombre, pero su humanidad es en algún sentido potencial. Su existencia queda corta respecto de su esencia. Si trasladamos el ejemplo al caso del absoluto la cosa se complica, desde luego, pero en cualquier caso Hegel piensa que un absoluto sin reflexión quedaría despojado de realidad y concebido de una manera abstracta. De todas maneras, para evitar un malentendido fácil debemos, desde ahora, decir que cuando Hegel habla de absoluto no habla jamás de un Dios separado y «enteramente otro» respecto del hombre. Habla más bien de la comunidad hombre-Dios, habla de un Dios presente en la Humanidad y en el mundo. Y este Dios, al introducirse en el mundo, queda verdaderamente sometido a la negatividad, al devenir y a la reflexión. Claro es que eso plantea el problema de si este Dios, dentro de la filosofía hegeliana, continúa siendo Dios. Más adelante (caps. IX y X) tendremos que volver sobre este punto. Ahora sólo queremos esbozar una primera aproximación al marco general de la Fenomenología, pero para plantear desde ahora la cuestión en sus términos exactos, diremos que el problema no consiste en preguntar si hay

un Dios totalmente trascendente al mundo, porque en este caso no se podría ni tan siquiera formular la pregunta. El problema es y será siempre cuál es el concepto dentro del cual se unifican —distinguiéndose— lo finito y lo infinito. También para la Escolástica existe ese concepto unitario, dentro del cual es posible el conocimiento analógico de Dios. El problema consiste en saber si este concepto, que ya en la Escolástica es uno y a la vez interiormente diferenciado, es un puro concepto o representación mental o tiene en-sí alguna realidad. Debe existir siempre una comunidad hombre-Dios para que podamos hablar de Dios. Dios no es el concepto más englobante de nuestro conocimiento sino la realidad que incluye a Dios y hombre-mundo.

En otro párrafo del prólogo se explica lo mismo en terminología teológica. No basta considerar el absoluto como principio o comienzo, sino que se debe también considerar como fin y resultado. Esta consideración no arruina la simplicidad del absoluto porque el fin está ya supuesto desde el principio simple desde el momento en que se considere el principio de manera realista. Este movimiento, que es puro automovimiento, no saca al absoluto fuera de sí (no puede haber nada fuera del todo), no lo cambia en otra cosa, sino que le otorga realidad completa. El absoluto no se mueve fuera de sí, no se desplaza. La «intranquilidad» de este movimiento absoluto permanece rigurosamente interior a su unidad.

Hay, pues, un esfuerzo titánico de Hegel para purificar el concepto de movimiento e incluirlo así en el absoluto. Este esfuerzo constituye en cualquier caso un momento estelar de la historia de la Filosofía al que se debe otorgar grandeza antes de juzgarlo. Y juzgarlo no es fácil... Decir que con ello se materializa y temporaliza a Dios y que por tanto, estamos ya en el ateísmo, es un juicio precipitado. Cierto que el esfuerzo de Hegel va más allá que las doctrinas escolásticas clásicas, que se esforzaban también por ganar una noción de vida o movimiento espiritual que se pudiera predicar de Dios sin atribuirle *eo ipso* la imperfección del movimiento local o temporal. Pero también es verdad que, en otro sentido, el esfuerzo hegeliano va menos lejos, porque no se trata en Hegel de una noción que se deba predicar de un Dios separado, sino de un Dios comprometido con el mundo. Para un juicio acertado se deben retener estas dos características de la concepción hegeliana:

1.ª El absoluto hegeliano no es simplemente el Dios de la Teología natural clásica. Este es el punto central de la

cuestión. El absoluto es la unidad de Dios y del hombre con su mundo. Esto supuesto, la cuestión consiste en decidir si, a pesar de esta unidad, queda suficientemente salvada la diferencia.

2.ª La diferencia entre el absoluto y sus figuras fenoménicas. La temporalidad compete propiamente a estas figuras históricas. Cuando Hegel estudia esas figuras para interiorizarlas en el origen absoluto y ganar su concepto puro, opera una reducción que no las deja intactas. Lo que él interioriza no es la figura parcial misma, sino *aquello que hace posible* su despliegue temporal. En el absoluto debe darse la condición de posibilidad de la temporalidad. Una vez escalado el absoluto, se observan en él, todavía, dos movimientos distintos. El movimiento del puro concepto (Lógica) y el movimiento de encarnación del concepto que significa la transición desde la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu (Filosofía real). En el plano del puro concepto ocurre pues un movimiento que no es rigurosamente temporal, sino la condición de posibilidad del tiempo. No es tampoco una eternidad que nada tuviera que ver con el tiempo, porque tampoco el absoluto es Dios sin más. Es más bien una supratemporalidad que se proyecta hacia el tiempo como su realización.

Recapitulemos ya el resultado de nuestra exposición de la cientificidad según Hegel: la ciencia es concepto. Concepto es por su parte sistema o unidad total articulada. Esta unidad plural se constituye por un movimiento de escisión interior del concepto que es negatividad. En cuanto negatividad, esta escisión se niega a sí misma y regresa a su principio. El conjunto de este movimiento es reflexión y por eso, estando dotado el concepto de reflexión, el concepto es sujeto. Siendo el concepto sujeto, la ciencia es autoconciencia, transparencia interior del todo absoluto que es la unidad de Dios y mundo. Ahora podemos entender y glosar estos textos:

«La cosa no se agota en su fin *(Zweck)*, sino en su realización sucesiva *(Ausführung)*, ni el resultado (nudo) constituye el todo real, sino que el todo real lo forman conjuntamente el resultado y su devenir.» [54]

«Lo verdadero es el Todo. Pero el Todo es solamente la esencia que se perfecciona a sí misma a través de su desarrollo.» [55]

Debemos, pues, siempre situarnos dentro del Todo y recorrer el círculo completo de su perfeccionamiento, que comprende: 1) principio o esencia; 2) realización sucesiva, y 3) resultado interiorizado en el principio otorgando existencia a la esencia.

D) *Cientificidad de la Fenomenología*

Las páginas que anteceden las hemos dedicado a la exposición del ideal científico de Hegel, tal como se propone en el prólogo de la Fenomenología. Este prólogo está orientado hacia el Sistema que seguirá a la Fenomenología. Hegel ha ganado al término de la Fenomenología la plataforma del Todo conceptualizado. Este concepto debe ahora desarrollarse en sí mismo (Lógica) y después realizarse en Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu. Pero aquí nos topamos con el problema del lugar que debe otorgarse dentro del sistema, a la Fenomenología. En su primera redacción Hegel le atribuyó el subtítulo de «primera parte del sistema». Después decidió quitar este subtítulo y nos encontramos que dentro de la Filosofía del Espíritu se incluye una parte que reproduce la Fenomenología abreviándola. Creemos que esta corrección corresponde a la conciencia que tiene Hegel mientras escribe la Lógica de que el principio absoluto está en el concepto o esencia. Hegel repite que la ciencia es un círculo, pero el problema consiste en saber si dentro del círculo hay un orden, un punto privilegiado que sea principio y término del recorrido circular. Por la exposición que hemos hecho resulta claro que este punto existe y es la esencia. Una exposición científica rigurosa, por tanto, debe empezar por ahí. En este caso es la Lógica la primera parte del sistema y no puede serlo la Fenomenología. Ésta se encontrará cuando la esencia se otorgue una existencia temporal espiritual. Pero en este caso, si se acepta la tesis de que la ciencia debe recorrer completamente el círculo, no se ve como éste se cierra. En cambio, si se pone la Fenomenología al principio, el círculo del conocimiento se cierra, aunque entonces no empieza por la esencia o principio, sino que empieza por la existencia exterior temporal, asciende al principio y regresa a la existencia.

Para una solución correcta de este problema creemos necesario mantener firmes los siguientes puntos:

1.º Sea cual sea el lugar que se otorgue a la Fenomenología debe retenerse su cientificidad. Toda la introducción del

libro está dedicada a este punto y en el prólogo no se desmiente este carácter científico de la Fenomenología, sino que se corrobora cuando se afirma que la Fenomenología expone el devenir de la ciencia[56] y por otro lado se insiste en que el devenir forma cuerpo con la cosa misma.[57]

2.° La Fenomenología no pretende exponer el devenir del espíritu en cuanto éste toma cuerpo a lo largo de la historia individual y social y va cobrando así distintas figuras espirituales, sino que expone el devenir de la ciencia. Por eso no sigue un orden descendente, sino ascendente; es una toma sucesiva de conciencia.

Claro es que esta distinción entre devenir del espíritu y devenir de la ciencia no puede exagerarse dentro de la concepción hegeliana, en la cual la ciencia es autoconciencia del espíritu y por tanto el devenir de éste es al mismo tiempo devenir de la ciencia. Pero en cualquier caso la Fenomenología previa a la Lógica atiende a este aspecto: mira el devenir de la conciencia espiritual dentro de la conciencia individual y colectiva. Asume la tarea *científica* de conducir al individuo y a la sociedad al punto de vista científico.[58] Por eso la Fenomenología debe considerarse como una ciencia de la ciencia, o más exactamente como ciencia del devenir de la ciencia. No es una ciencia «de algo», una ciencia orientada hacia un contenido, sino que es ciencia de sí misma. En toda su pureza la ciencia de la ciencia es la Lógica en cuanto ésta se confunde con una Metodología,[59] pero como esta ciencia tiene un devenir debe formar cuerpo con la Fenomenología, según una relación especial. Las figuras del espíritu están vistas en la Fenomenología según su orientación hacia la autoconciencia espiritual, la existencia está vista en cuanto regresa al concepto.

3.° La distinción entre dos devenires del concepto. El texto de Hegel dice así:

«También en el conocimiento filosófico el devenir del ser-ahí en cuanto ser-ahí es distinto del devenir de la esencia o de la naturaleza íntima de la cosa. El conocimiento filosófico contiene, en primer lugar, ambos devenires, en contra de lo que ocurre en el conocimiento matemático que sólo expone el devenir del ser-ahí, o sea, del ser de la naturaleza de la cosa en el conocimiento como tal. En segundo lugar el conocimiento filosófico junta esos dos movimientos particulares. El brotar interno o el devenir de la sustancia es tránsito continuo a lo exterior o al ser-ahí, ser para otro; y viceversa, el devenir del ser-ahí es un regreso a la esencia. El movimiento es así el proceso y devenir duplicado del Todo, de manera que cada uno de ellos pone al otro al mismo tiempo, y cada uno de ellos, por eso, contiene en sí a los dos como dos aspectos; ambos juntos forman el Todo disolviéndose a sí mismos y haciéndose momentos del Todo.»[60]

Si se retiene esta distinción tal como la expresa Hegel, es decir, subrayando al mismo tiempo su unidad como momentos de un todo, queda entonces claro lo que hemos dicho en los puntos 1.º y 2.º. En primer lugar el carácter desde luego científico de la Fenomenología, sea cual fuere su lugar dentro del sistema completo. En efecto, a la luz de este texto se entiende otro texto de Hegel que encontramos al principio del prólogo y que allí, en una primera lectura, puede resultar oscuro:

«La necesidad interior de que el saber sea ciencia se encuentra en su naturaleza, y su explicación satisfactoria es solamente la exposición de la Filosofía misma. La necesidad exterior, sin embargo, en la medida en que, prescindiendo de la contingencia de la persona y de las motivaciones particulares, se comprende de una manera general es la misma que la necesidad interior, pero bajo la forma en que el tiempo representa el ser-ahí de sus momentos.» [41]

Ahora podemos comentar: la necesidad de ambos momentos, el esencial y el existencial, es en el fondo la misma porque también los dos movimientos son uno, el movimiento circular completo. Sin embargo estos dos movimientos se distinguen como aspectos diferentes —salida y regreso— del movimiento reflexivo total. Lo que especifica el movimiento existencial o movimiento de regreso desde la exterioridad a la interioridad es la extensión o proyección temporal de una pluralidad que tiene también un movimiento de diferenciación pre- o supratemporal. Llamamos así a este movimiento de la esencia porque por un lado no puede considerarse estrictamente temporal, ya que Hegel asigna expresamente la temporalidad al movimiento existencial. Por otra parte, sin embargo, la esencia no está en una quietud absoluta, sino que tiene también su movimiento de despliegue interior de sus momentos constitutivos que se continúa en el tiempo y se expresa en él. Ambos movimientos se implican siempre, pero no se confunden ni superponen perfectamente. Así, pues, la Fenomenología, al estudiar el movimiento existencial, es indudablemente ciencia, *en la medida en que se hace consciente del movimiento esencial, aunque no desarrolle éste en su propio elemento.* Esto corresponde a la Lógica. Pero si en la Fenomenología hubiese una pura descripción del movimiento existencial, sin ganar la conciencia del movimiento esencial, entonces la Fenomenología sería una narración ininteligible, una historia incomprendida. Dicho expresamente por Hegel:

«Este movimiento de las esencialidades puras constituye sin más la naturaleza de la cientificidad.»[62]

Eso es el género ciencia. Pero a esta naturaleza genérica de la cientificidad añade Hegel a continuación la diferencia especificadora de la Fenomenología:

«El elemento del ser-ahí inmediato es la determinación en virtud de la cual esta parte de la ciencia se distingue de las otras.»[63]

La Fenomenología sigue el movimiento de la existencia, lo observa y registra sin intervenir en él,[64] pero al mismo tiempo lo interpreta, eso es, explicita la correspondencia de este movimiento con el movimiento esencial. Y no se olvide que ambos aspectos son inseparables. Al hacer la descripción nos avisa Hegel que operamos una abstracción de la contingencia de la persona y sus motivaciones particulares. ¿Y dónde estaría la clave para esta abstracción si no se posee ya el saber absoluto que permite distinguir lo contingente de lo necesario? Toda narración abstrae o selecciona, toda historia se escribe desde una metafísica más o menos confesada. Ahí está el corazón de la concepción hegeliana que por un lado es muy consciente de la historicidad del saber absoluto, pero por otro lado jamás opera una simple reducción a la temporalidad como hacíamos notar ya al hablar del marxismo y el existencialismo en la introducción de este trabajo. La Fenomenología no sería ciencia si no cerrase el círculo, si no alcanzase el movimiento del concepto. Por otro lado la Fenomenología no es todo el sistema, porque el movimiento del concepto no está desarrollado en su propio elemento. Una vez escrita la Lógica y continuado el movimiento del concepto hasta la exterioridad de la naturaleza y la existencia del espíritu reencontraremos la Fenomenología, pero ahora bajo un nuevo punto de vista. Tendremos una visión de la existencia espiritual desde su orden intrínseco descendente, porque el movimiento total tiene un orden y su principio es la esencia. En la Fenomenología que precede a la Lógica hay un comienzo inmediato, porque toma la «existencia del espíritu como lo primero».[65] Esta inmediatez se supera imperfectamente en la Fenomenología, pero en su orden intrínseco y de manera perfecta solamente se supera en el sistema total.

Aclaremos ahora, desde esta distinción de los dos movimientos existencial y esencial, la distinción que hacíamos por nuestra cuenta como segundo punto a retener: es decir, la distinción entre devenir de la ciencia y devenir del espí-

ritu. Ambos devenires son el mismo, desde luego, e incluyen el movimiento esencial y el existencial. Ahora bien, el devenir de la ciencia tiene una perspectiva ascendente, desarrolla la dialéctica existencial y alcanza su interpretación en la medida en que descubre en su trasfondo el movimiento de la esencia. La Fenomenología como devenir espiritual incluido en la Filosofía del Espíritu supone por un lado el desarrollo completo del movimiento esencial y por otro contempla la existencia desde este desarrollo completo. La primera Fenomenología sigue el devenir mismo del espíritu, la segunda lo reconstruye.

Al comprender así la Fenomenología de Hegel creemos que se impone una corrección profunda de la imagen vulgarizada que se tiene habitualmente de este autor. En las exposiciones simplificadas de la filosofía hegeliana se atiende demasiado preferentemente al orden intrínseco del sistema y se ve todo bajo la perspectiva del movimiento esencial. Parece como si la filosofía hegeliana empezase sin más por la Lógica. Ése es el Hegel que ha pasado a la Historia y el que fue más conocido el siglo pasado. Pero al retener esa imagen se comete una injusticia radical. Hegel creyó necesario escribir la ciencia del devenir de la ciencia recogiendo e interiorizando toda la experiencia histórica. Eso significa que Hegel no quiso sacarse el universo de la cabeza, construyéndolo a priori, sino que quiso reconstruirlo *después de haberlo asimilado.* La Fenomenología es una totalización previa de la experiencia humana en el mundo, una totalización de la Historia que hace cuerpo con el sistema. Es una interiorización previa de la dimensión a posteriori, si queremos hablar así que permite después un despliegue a priori. Lo que Hegel combate es la separación radical de ambos dominios, como hizo Kant, y solidariamente la finitización radical del entendimiento humano.

El comienzo y el fin de la ciencia hegeliana está en la exterioridad del ser-ahí. Eso significa que la ciencia hegeliana es una ciencia humana, una ciencia que necesita de un devenir. El sistema, en cuanto éste empieza absolutamente por la Lógica, no puede escribirlo un niño, ni un hombre que no ha cerrado el círculo de la experiencia humana. El entendimiento de Hegel no es sin más el entendimiento divino que concibe directamente según el orden intrínseco de las cosas, sino que debe trepar al Todo absoluto siguiendo un orden inverso y *sólo después* se sabe identi-

ficado con el entendimiento divino y puede comprender las cosas según el orden de su procedencia. Más exactamente, el hombre asciende al saber absoluto encaramándose y secundando el movimiento de regreso de las cosas hacia Dios. Y una vez realizada esta ascensión comprende las cosas desde el punto de vista correcto. Es evidente que el movimiento esencial tiene la primacía porque reproduce el orden del pensamiento divino, pero el hombre no se encuentra desde siempre en este centro de perspectiva absoluta. Si se quiere, la filosofía hegeliana reproduce aquí la distinción clásica entre el orden *quoad nos* de nuestro conocimiento y el orden *quoad se* y por eso decíamos que Hegel es tanto un gran racionalista como un gran empírista. Este es el sentido de la conocida expresión de Hegel en el prólogo de su «Filosofía del Derecho», cuando escribe que la Filosofía siempre llega tarde, o como él dice, que el vuelo de la lechuza de Minerva empieza al atardecer, cuando las cosas ya han ocurrido. A pesar de su absolutez y de su identificación con el entendimiento divino, el entendimiento humano no construye el mundo sino que lo comprende en Dios en la medida en que le es fiel.

Pero esta visión que acabamos de dar podría todavía prestarse a un malentendido. Sería falso creer que la ciencia hegeliana es esta pura re-construcción o comprensión de las cosas cuando ellas ya han ocurrido. No es así porque la ciencia hegeliana es también realidad, no es una pura imagen de las cosas. Al comprender las cosas se perfeccionan, secundando el movimiento creador las entendemos y las collevamos a su término. El saber hegeliano es, en efecto, realizador porque saber y realidad son, en definitiva y en su ápice, lo mismo. Antes de escribir la Fenomenología, la Humanidad ha recorrido ya el calvario del espíritu y este recorrido ha sido ya un comienzó de realización. Pero ahora, cuando la Fenomenología se escribe, en este tiempo privilegiado en que ya es posible totalizar la experiencia pretérita y comprenderla, ocurre un cambio decisivo. La Fenomenología misma se inserta en la corriente de la Historia y abre un nuevo *eón*, el *eón* de la cientificidad, antes solamente anhelado o barruntado. Con la Fenomenología empieza para Hegel el último tiempo del saber. Es falso creer que Hegel daba por concluida la Historia de la Filosofía con su sistema, pero es verdad que daba por concluida la prehistoria de la cientificidad rigurosa.

Capítulo segundo

Planteo del problema de la intersubjetividad y primeros bocetos del acto intersubjetivo

El problema de la intersubjetividad —mejor diríamos, el drama de la intersubjetividad— se encuentra planteado en el prólogo de la Fenomenología cuando se observa que el «sano sentido común» no puede conseguir el acuerdo de las distintas conciencias.

«El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente en él; en otras palabras, pisotea la raíz de la Humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.» [66]

El acuerdo de las conciencias a que Hegel apunta es la ciencia. En ella el espíritu alcanza su madurez.

«El espíritu que se sabe desarrollado como espíritu es la ciencia. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.» [67]

La ciencia es, según esto, conocimiento plenamente objetivo y a la vez subjetivo, autoconciencia del Todo, comunidad autoconsciente. Solamente en la ciencia se supera la diversidad de las conciencias y de sus puntos de vista. Mientras la conciencia no accede a la ciencia no puede ponerse de acuerdo con los otros. Los otros le permanecen exteriores. Frente a ellos sólo le queda el poder de afirmar gratuitamente su propio modo de ver. Pero los otros frente a él también afirman su propio punto de vista con el mismo derecho:

«Una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra.» [68]

Estas conciencias exteriores entre sí tienden, sin embargo, necesariamente al acuerdo. Buscan convencerse la una

a la otra porque son conciencias humanas y no pueden resignarse, por tanto, a vivir en la extrañeza mutua. Su mismo combatirse está movido por esta necesidad de unirse en un saber común y objetivo. Eso no será posible mientras cada una apele a su propio corazón, sino que deberá exteriorizarse y objetivarse perfectamente. Aun suponiendo que «la intuición» de una conciencia particular fuera acertada y con valor universal sería necesario «sacarla de ese pozo» subjetivo a la luz del día,[69] superar todos los esoterismos para ganar el saber plenamente objetivo y asequible a todos.[70] Ése es, en parte, el caso del idealismo anterior a Hegel. El «saber sustancial» o intuición subjetiva que Hegel combate en el prólogo de la Fenomenología[71] enuncia la identidad de todas las diferencias en lo absoluto, quiere además reconocer esta identidad en el seno de toda la variedad terrestre, pero no puede hacerlo porque la aplicación de su intuición divina al mundo resulta necesariamente una aplicación extrínseca. Esa intuición idealista es por ello una doctrina esotérica y aristocrática. Sólo podrá conseguir la popularidad liberándose de su unilateralidad, cuando se conciba el absoluto como sujeto dinámico o como concepto vivo que se despliegue intrínsecamente desde la unidad a la multiplicidad. Entonces será verdaderamente «ciencia», unidad real de saber y objeto, profundidad subjetiva y expresión asequible a todos.[72] Primeramente se trata de ganar el puro concepto de esa ciencia, el concepto de espíritu. Después, desde ese principio, se podrá construir el Todo sistemático de acuerdo con un orden intrínseco resultante de la vida misma del concepto. Ganar este concepto es la tarea de la Fenomenología. Mientras no se consigue este principio absolutamente anhipotético no estamos todavía en la plataforma última donde se realizará la unidad de las conciencias separadas por la parcialidad de sus perspectivas. La Humanidad no podrá todavía ponerse de acuerdo porque no habrá alcanzado todavía su raíz. Las opiniones de los hombres se combatirán entre sí.

La plataforma (o «elemento», como dice Hegel) del saber absoluto es, pues, el campo de la reconciliación de las conciencias. Está al término de una dialéctica ascensional penosa. Es el resultado de un camino doloroso y de lucha, consigo mismo y con los demás, para superar el aislamiento de las conciencias particulares. Es un proceso de liberación de la parcialidad de todas las perspectivas. Veamos primeramente el comienzo de este camino.

1. *La conciencia sensible*

La primera estación de la conciencia es la certeza sensible: el saber más inmediato del objeto inmediatamente dado. Ese saber máximamente *effusus ad exteriora* se tiene por el saber más rico en contenido y el más verdadero. Y sin embargo, se va a manifestar pronto como el saber más pobre y más abstracto. Un saber que sólo sabe *esto* y nada más que esto en el puro *hic et nunc* puntual. Igualmente el sujeto de la certeza sensible es el puro y abstracto Yo, *éste*.[73]

La conciencia sensible en cuanto tal resulta ser una conciencia absolutamente dispersa. Cada uno de los sujetos ocupa un lugar distinto en el espacio, las distintas perspectivas son necesariamente distintas. Y para el mismo sujeto individual resulta ser cada momento de su certeza distinto del anterior y del siguiente. En el límite de la sensibilidad pura se desintegraría toda unidad. El mundo sería un puro espectáculo imposible de retener. Cada momento sería distinto de los otros. Cada uno de los sujetos distinto de los demás. En la sensibilidad *qua talis* no sería posible la unificación de la experiencia, ni individual ni colectiva. Claro es que una conciencia sensible pura no se da jamás. La trascendencia está ya en ella desde el primer momento. En ella se da siempre alguna unidad. Pero esa unidad es precisamente la unidad abstracta y de suyo transensible del *éste* (el yo) y del *esto* (el objeto): conceptos que a pesar de su presunta concretez se pueden aplicar a todo. La manifestación de la insuficiencia de la conciencia sensible ocurrirá precisamente en virtud del lenguaje, cuando la conciencia se esfuerce en decir su experiencia. El lenguaje es ya una presencia del espíritu, algo divino y universal[74] que mostrará la inestabilidad de la conciencia sensible, su radicación en otros planos que le llevará hacia el saber absoluto. Pero de momento, la conciencia sensible en cuanto tal nos aparece como una conciencia dispersa *actu*, aunque en potencia apunte hacia una unidad que la trasciende. En esta dispersión Hegel registra ya la pluralidad de los «yos». Hegel no plantea jamás el problema filosófico bajo una perspectiva individualista. Si el espíritu, al fin del camino, se habrá de mostrar como comunidad, tenemos que al principio de este camino nos encontramos ya con una muchedumbre de sujetos. Son el primer fenómeno del espíritu, el material humano que habrá de recoger y unificar la comunidad del saber.

«Yo, *éste*, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero cada una de ellas se anula en la otra.»[75]

Tenemos aquí el punto de partida de todas las diversidades y de todas las luchas. La diversidad, irreductible en el plano de la pura sensibilidad, entre los distintos puntos de vista y pareceres. El fundamento de todo relativismo o perspectivismo. Los dos sujetos están condenados a la exterioridad mutua. Y, sin embargo, se esfuerzan por ponerse de acuerdo, quizá inconscientemente, en la medida en que expresan su punto de vista. Al pronunciarlo tratan de elevar su experiencia sensible a la universalidad, buscan convencer al otro de que este aquí es *verdaderamente* un árbol o una casa, etc. Pero por lo mismo la plataforma de unidad a la que se apunta va más allá de la pura sensibilidad. Apunta hacia un Yo universal que sea sujeto del saber universal. Si al principio de sí misma la conciencia sensible quería fijarse en el éste en cuanto éste, pronto advierte que el éste y el esto que continuamente maneja totalizan en realidad toda experiencia posible. Pero esta totalidad es ya de otro orden. La totalización del espacio y del tiempo que la conciencia sensible se ve obligada a hacer para expresarse la lleva fuera de sí, más allá de sí misma, hacia una percepción de la «cosa» que no es ya pura sensibilidad.

Para nuestro tema nos interesa solamente recoger esta presencia irreductible de la pluralidad de sujetos y su situación doblemente determinada. Por un lado no pueden ponerse de acuerdo, por otro son llevados por una dialéctica necesaria a buscar el acuerdo más allá de esta situación inmediata. La atracción hacia el acuerdo es la atracción del fin absoluto,[76] pero el sujeto sensible que hace esa experiencia no puede todavía interpretar tal atracción. Eso es una consideración filosófica propia del autor de la Fenomenología que está ya en posesión de este fin. De momento, sin embargo, la conciencia científica permanece también exterior al sujeto sensible, tan exterior como un sujeto sensible lo es a otro sujeto colocado en su mismo plano. Aunque ella puede comprender a la conciencia vulgar, ponerse en su punto de vista, la recíproca no es verdad. En términos paulinos se podría decir que el hombre espiritual lo discierne todo, el hombre carnal, en cambio, no entiende nada. Por eso el filósofo debe limitarse a observar, no puede interve-

nir en el sujeto sensible para tratar de convencerle de su punto de vista absoluto. Debe tener paciencia y esperar que la dialéctica inmanente le lleve a su propia superación.[71] El acuerdo debe lograrse, pero no puede conseguirse por vía de intrusión o indoctrinación de la conciencia vulgar. Hay que respetarla y dejarla crecer desde ella misma. Un intento de «convertirla» al saber universal precipitadamente, sin respetar el ritmo de su crecimiento interior, sería una violencia que la endurecería, que la llevaría a la afirmación reiterada y empecinada de su punto de partida, o sea, de aquella nuda aseveración de su propio punto de vista particular. Sería un intento que llevaría de suyo a lo contrario de lo que pretende. Impediría el desarrollo autónomo hacia la absolutez, provocaría la neurosis o fijación de la conciencia en un estadio primitivo de su crecimiento. La conciencia científica o ya desarrollada no puede tampoco apelar, para hacer violencia a la conciencia vulgar, a que ésta debe estar dispuesta a renunciar a sí misma para poder ganar su propia verdad. Es cierto que debe estar dispuesta a su abnegación, que debe saber morir a sí misma, o si lo queremos enunciar platónicamente, que debe estar dispuesta a «ser refutada».[72] Pero no podemos exigir de ella una renuncia total de momento. Esta abnegación iría más allá de lo que su propio dinamismo le pide. La asustaríamos queriéndole hacer cargar una cruz que supera sus fuerzas y por eso mismo la lanzaríamos a la neurosis. Basta con que sea fiel a su propia exigencia. Desde ella misma experimenta la necesidad de salir de sí y trepar a la figura de conciencia siguiente. Basta con la fidelidad a esa pequeña cruz, basta con la fidelidad a la cruz cotidiana. En la vida del espíritu no pueden quemarse las etapas, sino que se deben seguir todas y cada una, demorándose en ellas.

Es inútil destacar la modernidad y amplitud de ese planteo hegeliano. En él está superado el individualismo del problema crítico y su atención limitada al problema del conocimiento científico de la naturaleza. Desde el primer momento el problema del conocimiento en Hegel toma un carácter social y al mismo tiempo toma una forma intrínsecamente ligada a una ética del respeto a la subjetividad ajena, que no se queda, sin embargo, en puro pluralismo o relativismo. Pone una exigencia de superación y acuerdo en el saber universal, pero una exigencia que se acompasa al ritmo subjetivo. Si por un lado la conciencia está amenazada de fijación (o neurosis) en su parcialidad, por otro lado posee ya en sí el impulso hacia la universalidad. Un impulso,

sin embargo, paulatino y sometido a la ley del crecimiento orgánico, con una posibilidad de superación concreta y propia de cada momento. La concepción de Hegel es, pues, un ecumenismo *avant la lettre*, que no se queda, sin embargo, en un puro deseo o sentimiento vago, sino que se justifica desde la naturaleza histórica del espíritu.

Hemos subrayado hasta aquí la exterioridad mutua de los distintos sujetos situados en el plano de la conciencia sensible y las exigencias éticas de esta situación. Tal exterioridad, con todo, ocurre en la medida en que la conciencia sensible se encuentra encerrada en la pequeñez de su punto de vista inmediato. Las dos opciones fundamentales posibles a esta conciencia son la fijación o el progreso. La fijación es enfermiza. No solamente se atiene a su límite, sino que lo absolutiza; se convierte entonces en una conciencia unilateral, y su relación con las otras conciencias será una relación de antagonismo. Convierte «su» verdad en «la» verdad. Todo lo demás, las figuras de conciencia distintas de ella misma, pasan a ser absolutamente falsas. Se siente en contradicción insuperable con ellas. «Sólo ve en la diversidad la contradicción», escribe Hegel.[79] Queda entonces esclavizada a su limitación solidificada, no podrá «liberarse de su unilateralidad para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios» de la evolución del espíritu. Deviene así una conciencia condenada a la polémica. Puede incluso tener una filosofía propia: será el materialismo craso, empecinado en la afirmación de lo singular material como realidad suprema. Pero la experiencia más elemental, el simple hecho de comer, muestra la nulidad de este ser que el materialista supone tan sólido, dice Hegel.

Si por el contrario la conciencia limitada opta por la fidelidad a su dialéctica progresiva se verá llevada más allá de ella misma. No debe temer a la muerte y al dolor, porque el camino que emprende va a tener para ella un significado negativo. Se va a perder —aparentemente— a sí misma. Ella no puede ver más allá de esa apariencia y consolarse con el significado positivo de su sacrificio. La salida de sí le ocurrirá en virtud de la norma que ella misma se otorga. La fidelidad a la norma o ideal de verdad que ella se fija en el estadio inferior la arrastrará, al querer realizar este ideal, a otra figura en que el ideal mismo se verá cambiado sin continuidad aparente con el ideal anterior. En el caso concreto de la primera estación del camino, la verdad o ideal a alcanzar consiste en adecuarse inmediatamente al objeto

inmediatamente dado, pero al pretender adecuarse a este ideal tan puramente «objetivo» —el «esto»— resultará que en el fondo buscaba un *hic et nunc* permanente, una cosa. Con esto habrá ya cambiado su norma o ideal de verdad. Ir hacia la cosa ya no es lo propio de la conciencia sensible, sino que se ha convertido en conciencia percipiente.

Nos interesa ahora recoger el significado que otorga Hegel a esta dialéctica de la conciencia sensible, o sea, la interpretación dada desde el saber absoluto capaz de comprender el mecanismo secreto del proceso, escondido para la conciencia misma que hace la experiencia. Bajo esta «perspectiva» absoluta (que ya no es perspectiva, sino saber auténticamente verdadero) la mutua exterioridad de las conciencias y la exterioridad del objeto respecto del sujeto no es tal. Están desde siempre montados en la plataforma unitaria del absoluto y por su raíz, de momento invisible, se comunican y abrazan mutuamente. Ni el objeto sensible ni la certeza sensible son en verdad tan inmediatos como la conciencia sensible se figura. Están trabados entre sí, dependen mutuamente. La certeza sensible es por medio del objeto; la subjetividad es actual gracias a la presencia de «lo otro» que es el objeto. Y recíprocamente el objeto existe como tal, porque está mediado por el yo que lo acoge.[80] En términos absolutamente generales el sentido de esta mutua inmanencia lo formula Hegel al explicarnos cómo cada uno de los puntos espacio-temporales se constituye por su relación intrínseca al resto del espacio-tiempo. La exterioridad y dispersión de la conciencia sensible consiste en «extraponer» estos momentos, pero su verdad profunda consiste en que estas «partes extra partes» solamente son tales dentro de la multiplicidad simple del todo espacial. Ocurre, pues, una reflexión de los *hic et nunc* en el seno de la totalidad espacio-temporal. Sin detenernos en mayores determinaciones y de cara solamente a nuestro tema hemos de ver aquí un primer modelo de la comunidad espiritual. De momento, fiándonos de las aprehensiones inmediatas, nos consideramos exteriores los unos a los otros, pero en realidad vivimos siempre en la intercomunicación y en virtud de ella misma. Nuestra propia individualidad, que separamos y oponemos a la individualidad ajena, está mediada por ella, somos en la relación con los otros, pero esta relación pasa a través del Todo universal. Jamás somos islas, aunque de momento nos lo figuremos, porque nos comunicamos por la base submarina común. En la superficie o en el orden fenoménico somos verdaderamente distintos. Plantear el problema de la comunicación intersub-

jetiva a este nivel exclusivo sólo podrá conducir a la polémica y a la agresión. Pero si profundizamos en la raíz común, si nos remontamos a la conciencia universal y comunitaria entonces nos re-conoceremos. Con estas últimas palabras anticipamos ya el desarrollo ulterior de nuestra temática. Por el momento bastará retener la diferencia de estos dos puntos de vista: 1.º el propio de la conciencia sensible misma que se sitúa en la diferencia y exterioridad; 2.º el propio de la conciencia científica que se ve la base unitaria y la comunicación a nivel profundo de los sujetos que permanecen aislados a nivel superficial. Yo soy yo en la medida en que me comunico con los otros en el seno de la comunidad, como cada punto del espacio es él mismo en la medida en que está en continuidad con los otros en el seno de la totalidad espacial. Esto de momento puede tomarse como una simple metáfora o aproximación extrínseca de dos realidades con una estructura semejante, pero, en el fondo, para Hegel, hay más que una simple y pura metáfora porque cada nivel de conciencia es un fenómeno del único espíritu. Y por ello cada figura de conciencia es una representación simbólica de las otras. Es un signo o manifestación que nos revela y anticipa las etapas posteriores en la medida en que somos fieles a su dinámica. Creemos que se puede decir, sin exagerar, que cada figura de conciencia es tipo y sacramento del escatón del saber absoluto. Por eso no será superfluo determinar un poco más todavía la forma concreta de la relación entre los distintos puntos del espacio y el tiempo en el seno de la totalidad espacio-temporal. Esta relación la caracteriza Hegel como una dialéctica de negatividad. Cada punto del espacio o del tiempo no es jamás un punto rigurosamente simple, sino que es siempre una unidad de muchos, es siempre un universal. El estar compuesto de muchos no impide, sin embargo, su simplicidad. Se trata de una simplicidad que es resultado de un movimiento de reflexión que niega el otro.

«El aquí supuesto (objeto de la opinión de la conciencia sensible) sería el punto; pero éste no es, sino que al indicarlo como lo que está siendo ocurre que la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que, partiendo del aquí supuesto, conduce a través de muchos aquí al aquí universal, que es una simple multiplicidad de aquís, lo mismo que el día es una multiplicidad de ahoras.» [11]

A este nivel de la sensibilidad Hegel muestra claramente cómo la verdad del aquí o del ahora individuales es la universalidad del aquí. La individualidad puramente sensible o material queda así fuera del universal y resulta auténticamen-

te inalcanzable.[82] Es lo no inteligible, lo no verdadero, lo que jamás puede ser pronunciado. Para nuestro tema hemos de registrar esta característica porque puede abrir una problemática que toca el corazón de la intersubjetividad. ¿Queda respetada la personalidad de los individuos dentro de la concepción social hegeliana? ¿Queda el individuo totalmente absorbido en la comunidad universal que es su verdad?

No podemos olvidar que en este momento estamos en el plano de la sensibilidad. Lo que aquí se declara ininteligible y por tanto sin «realidad» y sin derechos es el singular material. El problema del singular espiritual no está todavía abordado. Pero el esquema dialéctico que aparece en este capítulo se va a repetir después al tratar directamente de las personas dentro de la comunidad. El problema consistirá en saber si este esquema se repite sin más o añade elementos nuevos que signifiquen una verdad (y unos derechos absolutos) de la persona o singular espiritual.

En el capítulo sobre la conciencia sensible Hegel ha constatado, pues, la existencia de una pluralidad de sujetos con la incompatibilidad de sus puntos de vista. Sin embargo, la Fenomenología no va a seguir directamente el tema de esta pluralidad de sujetos, sino que se va a limitar a seguir la dialéctica del conocimiento objetivo. La dialéctica que se va a desarrollar hasta el capítulo IV atenderá solamente a la evolución del «esto» que es objeto de la opinión sensible. Se transforma primero en la «cosa» de la percepción (cap. II) y después en la «fuerza» contemplada por el entendimiento. Este desarrollo del objeto no nos interesa directamente, pero no podemos preterirlo del todo porque al fin revierte en el sujeto. La estructura del objeto revelada paulatinamente a través de estas experiencias objetivas resultará ser al fin la estructura misma del sujeto. Lo que el entendimiento mira en el fondo de la cosa no es más que él mismo.[83]

Describiremos, pues, someramente la dialéctica de esos dos capítulos recogiendo solamente los elementos que más directamente tocan a nuestro asunto para desembocar en el capítulo IV, donde se nos va a plantear el tema de la intersubjetividad en todo su alcance y de una manera expresa. El yo que hace la experiencia cognoscitiva en los tres primeros capítulos ejecuta esa experiencia de manera individual. La crítica del objeto revierte sobre él. El mismo va cambiando a lo largo de este camino, aunque de momento no lo advierte. Cuando termina por dirigir la atención a sí mismo

de regreso de su análisis del objeto se encontrará sorprendentemente ligado a otros «yo». En este momento descubrirá que no puede seguir adelante solitariamente, sino que el camino natural de su experiencia humana le lleva a una dialéctica intersubjetiva o social.

Lo que nos parece importante señalar es que no podemos perder de vista que esa dialéctica social se va a mostrar como la estructura de lo que Hegel llama el espíritu. Siendo esto así esa estructura subyace bajo esas experiencias de los tres primeros capítulos que miradas superficialmente pueden parecer movimientos puramente individuales. La estructura social del espíritu posibilita e impulsa la vida misma del individuo. Bajo esta perspectiva debemos interpretar la evolución del singular como una educación o preparación para la vida social. Si ésta va a ser una lucha por el reconocimiento mutuo en el seno de la sociedad se debe comprender que cuando el individuo cree estar ocupado en el conocimiento y en el análisis de las cosas mundanas en el fondo se está formando para la autoconciencia y para salir a buscar el reconocimiento de su personalidad en la sociedad.

2. *La percepción*

En el plano de la percepción el objeto se llama cosa. La cosa es la unidad de múltiples propiedades: este trozo de sal es la unidad de lo cúbico, blanco, salado, etc. También aquí, por tanto, tenemos una cierta estructura «comunitaria» del objeto, si queremos hablar así. Como Hegel escribe: «Un simple conjunto de muchos.»[84] En cuanto cada una de esas propiedades es universal, coexisten, una junto a otra, en la cosa. En cuanto son distintas entre sí, se oponen. Este distinguirse y oponerse se concibe por Hegel como momento negativo. El universal o la coseidad en general es lo positivo que ha resultado de la experiencia anterior realizada por la conciencia sensible. Si dentro de esta comunidad de propiedades que es la cosa ocurre una pluralidad de propiedades, se debe a que el universal se niega a sí mismo y por eso se desarrolla en múltiples propiedades.[85] La conciencia percipiente será llevada de uno a otro polo de la cosa al tratar de percibirla. Una vez querrá tener la verdad de la unidad de la cosa y atribuirá a sí misma la distinción de las propiedades. Pero como la cosa es lo que es en virtud de sus propiedades se verá entonces obligada a reconocer la objetividad de las mismas y atribuirá a su propio percibir

la unificación de ellas. Sin seguir de cerca los meandros de esta dialéctica anotemos solamente el resultado:

«La cosa se pone como ser para-sí o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, o el tener su esencia en un otro.» [86]

En un primer momento la cosa se afirma por tanto absolutamente, siendo lo que es sin más, en sí y para sí. Pero en un segundo momento, se descubre que sólo es lo que es a través de la negación de lo otro. Está pues enlazada con el resto a través de la negación y sólo es lo que es dentro de esta relación negativa con lo que no es ella. La fórmula hegeliana que compendia lo dicho es la siguiente:

«El objeto es, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: es para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí. Es para sí, reflejado en sí, en uno; pero este para sí, este ser uno reflejado en sí se pone en unidad con su contrario, el ser para un otro (en relación o en dependencia con la alteridad) y, por tanto (este ser para sí) sólo es como superado.» [87]

Esta caracterización sucesiva del objeto va revelando paulatinamente la estructura del espíritu absoluto. El juego recíproco de determinaciones que observamos en este plano es una imagen de la interacción de los sujetos en el seno de la subjetividad universal del espíritu. Se nos va dibujando poco a poco la dialéctica o la paradoja de los sujetos que sólo podrán ganar su personalidad perdiéndola, que sólo podrán conquistar su propia subjetividad en la medida en que la regalen. En cada una de las cosas se espejea esta estructura absoluta del espíritu que consiste en ser, no en la medida en que se rehusa, sino en la medida en que consuma su generosidad.

Al término de su experiencia la conciencia percipiente se da cuenta de que el objeto es un objeto reflejo en sí mismo. Eso significa que el objeto es concepto en sí, es racionalidad. Expresado en terminología que anticipa el final del capítulo III de la Fenomenología diríamos que el objeto es de suyo subjetividad. Pero eso la conciencia todavía no lo sabe y por eso no se reconoce en lo objetivo. El proceso del reconocimiento de sí misma en la objetividad lo consumará la conciencia al término del tercer capítulo, titulado fuerza (=dimensión objetiva) y entendimiento (=dimensión subjetiva).

3. *El entendimiento*

El objeto ha cobrado ya movimiento, se construye en virtud de un movimiento interior de autonegación. La cosa se plasma a sí misma. Al principio del capítulo dedicado al entendimiento la conciencia conserva su comportamiento objetivo porque sigue considerando que ella no interviene en el movimiento de autoconstitución del objeto. Será ahora entendimiento que penetra en el fondo permanente de la cosa. Pero al fin van a resultar vanos los esfuerzos de la conciencia objetiva para fijar absolutamente el objeto considerándolo como independiente de su propio acto. Entonces se dará cuenta de que el fondo último de la cosa es ella misma. En este momento la objetividad será vista ya como subjetividad reconocida. El objeto será el mismo yo y la conciencia será, por tanto, autoconciencia.

Este proceso pasa a través de tres momentos: la fuerza, la ley y la infinitud. El objeto, dinamizado ya por la conciencia percipiente es primeramente el movimiento reflejo que se expande y regresa a sí mismo; es fuerza, energía o actividad. El entendimiento trata de fijar este dinamismo en forma de ley. La ley, sin embargo, inmoviliza de tal manera al objeto en su formulación abstracta que reincidirá en un inmovilismo. La ley necesita entonces una declaración o explicación que muestre cómo en ella se contiene la diversidad. Así, por ejemplo, la ley de la gravitación universal necesita de una aclaración para que veamos cómo contiene en sí la ley de la caída de los cuerpos sobre la tierra y la ley del movimiento de los astros. Esta declaración verbal introduce una vez más a la conciencia en el objeto. El lenguaje explicativo es la acción misma del entendimiento universal.

«En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, por decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma (=el lenguaje exterioriza y objetiva la estructura misma del espíritu); parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma.» [82]

Cuando las explicaciones que da el entendimiento queden incorporadas a la cosa ésta se habrá infinitizado. Las diferencias, que en la explicación quedaban todavía extrínsecas a la ley explicada, se habrán incluido en el objeto. Éste será él mismo (identidad) y su contraposición (diferencia).

«Solamente así es la diferencia, como diferencia interna o diferencia en sí misma, infinitud. A través de la infinitud vemos que la ley se ha realizado plenamente en ella misma como necesidad (de despliegue y reunificación) y que todos los momentos del fenómeno (que la ley en su formulación abstracta se dejaba fuera) han sido recogidos ahora en su interior. (...).

»Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal omnipresente, que no se ve turbada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias como el superarlas y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta (...).»[89]

El objeto ha cobrado ahora plena objetividad porque se ha hecho plenamente inteligible o racional. La riqueza de sus determinaciones que para la conciencia sensible quedaban fuera del concepto han sido conceptualizadas. Si quisiéramos aproximar la terminología escolástica a este momento del proceso cognoscitivo podríamos decir que ahora se ha manifestado la inteligibilidad o verdad del ente.

«La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo (...) es ciertamente el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el interior (solamente como interioridad) ha surgido ella misma libre.»[90]

Al reconocerla como interioridad o como fondo de la cosa la conciencia verá en la infinitud su propia imagen. Cobrará así conciencia de sí misma, será autoconciencia. En efecto, ¿qué es la autoconciencia sino un movimiento puro de reflexión, un movimiento de autodiferenciarse, de oponerse u objetivarse a sí misma para contemplarse?

«Yo me distingo de mí mismo (me opongo a mí o me objetivo) y al hacer esta distinción ocurre inmediatamente para mí que esto distinto (el yo objetivado) no es distinto (soy yo mismo).»[91]

Se ha revelado ahora el fondo objetivo de las cosas y éste se revela como subjetividad:

«Se alza, pues, este telón que cubría lo interior y lo que se hace presente es el acto por el cual lo interior mira hacia dentro; la contemplación del homónimo no diferenciado (el yo) que se repele (u objetiva) a sí mismo, se pone como lo interior diferenciado, pero para el cual es igualmente inmediata la no distinción de ambos términos, la autoconciencia. Y se ve que detrás del telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya algo detrás que pueda ser visto.»[92]

La autoconciencia era, pues, la condición de posibilidad de todo el proceso que lo sostenía y lo animaba, y que ahora ha emergido a la luz de la conciencia.

La conciencia objetiva, que se empeñaba en considerar una objetividad absolutamente aislada de su propio acto, queda ahora revelada como autoconciencia. Sin autoconciencia no hay conciencia, sin verdad subjetiva no hay verdad objetiva.

«El proceso necesario (el proceso comprendido en su necesidad) de las figuras anteriores de la conciencia, para la cual lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma expresa cabalmente, que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí (no hay conciencia que no sea autoconciencia), sino además, que solamente ésta es la verdad (plena) de aquellas figuras.» [33]

En definitiva Hegel nos ha dicho que existe una relación transcendental entre objetividad y subjetividad, que es inconcebible una verdad objetiva en sentido pleno *(omne ens est verum)* que no esté ligada a la subjetividad en general. Y que la subjetividad es precisamente la que constituye a la verdad objetiva. En el límite es la subjetividad divina el origen de toda objetividad *(scientia Dei causa rerum)*. Si la conciencia humana es capaz de verdad plenamente objetiva es porque se adecua a la subjetividad divina, porque es ella misma *quodammodo* infinita. Pero ahora, de momento, todavía no se ha desarrollado la estructura de la subjetividad misma y no diferenciamos, por tanto, la subjetividad divina y la humana. Lo único que sabemos es que, siendo verdadero todo ente en el fondo debe ser él mismo subjetividad. Por eso podrá escribir Hegel en el capítulo siguiente:

«Con la autoconciencia entramos, pues, en el hogar propio de la verdad (su lugar originario).» [34]

Ya en la definición clásica de verdad se habla de una identidad diferenciada. Es la adecuación o igualación de aquello que se nos manifiesta como opuesto *(intellectus et res)*. Y si esto que se nos da como distinto puede ser igualado o identificado es porque estaba ya montado sobre una unidad previa. La diferencia existía ya en el seno de una identidad que sólo se revela al fin del proceso veritativo. La diferencia había brotado ya en el seno de una identidad ignorada. Toda verdad objetiva, metafísicamente hablando, se origina en la autoconciencia. Y si esta autoconciencia es absoluta también lo es la verdad objetiva que ella pone.

Vista la marcha general del capítulo tercero podremos

entrar de lleno en nuestro tema. La autoconciencia va a revelarnos ahora su estructura interna. No solamente su referencia a la objetividad sino el fraccionamiento del yo en una pluralidad de sujetos. El yo tiene una relación constitutiva a otro yo, es intersubjetividad. Sin embargo, Hegel nos avisa que el desarrollo circunstanciado de estos primeros capítulos no puede omitirse. Al descubrirse la autoconciencia y reconocerse en el fondo de la cosa...

«...se muestra al mismo tiempo que no era posible pasar directamente hasta ese punto, sin preocuparse de todas esas circunstancias (el desarrollo paciente de la dialéctica anterior registrando todos los elementos que intervienen en su relación mutua), ya que este saber (subjetividad) que es la verdad de la representación (objetiva) del fenómeno y de su interior, sólo es a su vez el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de conciencia (objetiva, en cuanto éstos eran modos limitados de conocimiento), la opinión (o conciencia sensible), la percepción y el entendimiento; y se mostrará, al mismo tiempo, que el conocimiento de lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma, exige todavía mayores circunstancias...»[95]

Antes de pasar al examen detallado de la autoconciencia recojamos todavía algunos detalles del desarrollo anterior que tienen especial importancia para nuestro asunto. La estructura de las figuras limitadas de conciencia prefigura y simboliza, decíamos, las figuras siguientes. Que Hegel tiene presente ya ese desarrollo ulterior cuando describe los estadios ínfimos de la conciencia lo muestra claramente cuando al tratar de las leyes introduce ejemplos de leyes que rebasan el campo de las leyes físicas. Después de hablarnos de las leyes de gravitación o de la electricidad, añade:

«En otra esfera, vemos que con arreglo a la ley inmediata, el vengarse del enemigo constituye la satisfacción suprema de la individualidad atropellada...»[96]

Pues bien, el análisis circunstanciado que en este capítulo tercero espejea más directamente el drama de la intersubjetividad lo constituye el llamado «juego de las fuerzas», por un lado, y por otro la dialéctica, esbozada solamente aquí, del delito y del perdón.

El juego de las fuerzas inicia la dialéctica del entendimiento y termina por fijarse en ley. La fuerza es el movimiento de despliegue desde el universal a lo que eran propiedades múltiples de la cosa en la figura de conciencia anterior o conciencia percipiente. Al concebirse estas propiedades como despliegue desde un centro de unidad la cosa

quedó dinamizada, es fuerza que se exterioriza en propiedades múltiples y que se recogen de nuevo en la unidad de la cosa. En un primer momento la fuerza se considera en sí misma, como una subsistencia dinámica de la cosa. Si la fuerza se exterioriza parece que esto ocurre porque otra fuerza exterior a ella la aborda y la solicita. Pero de hecho, continúa Hegel, «puesto que se exterioriza necesariamente, lleva ya en sí misma lo que se establecía como otra esencia (como otra fuerza exterior independiente)».[97] Según esto, escribe más adelante «la fuerza no ha salido, en general, de su concepto por el hecho de que otro es para ella y ella es para otro. Pero se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas y, aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad».[98]

Tenemos pues aquí que la primera fuerza se encuentra colocada frente a otra que la aborda y solicita. Sin embargo, esta primera fuerza es en algún sentido, en su concepto, la segunda. La exteriorización hacia la cual es solicitada está requerida desde ella misma y la segunda fuerza solamente puede encontrar un eco en la primera en la medida en que ésta ya contiene a la segunda. La apelación exterior necesita un eco interior. En el fondo Hegel apunta siempre a lo mismo: si en un primer momento dos realidades pueden aparecer como contrapuestas e independientes, su contraste sólo se resolverá cuando se descubra el carácter fenoménico de tal contraste y se resuelva en una unidad. Esa unidad, sin embargo no podrá ser jamás una unidad indiferenciada sino que en ella y desde ella habrá que ganar de nuevo la diferencia, ahora ya interiorizada y comprendida.

«...parece como si por el desdoblamiento en fuerzas completamente independientes y contrapuestas se sustrajera al imperio de la unidad».[99]

Este es el primer momento de toda contraposición, imagen de lo que va a ocurrir en el plano de la intersubjetividad. Los dos sujetos aparecen como independientes. Sin embargo, están ligados, están montados sobre una plataforma común que los abraza y los relaciona entre sí. «Qué clase de independencia sea ésta, hay que examinarlo más de cerca», escribe Hegel, porque esa independencia del primer momento es sólo aparente. Al fin se verá que no hay más independencia que la del Todo y en la medida en que ambos sujetos se abracen en el Todo universal (en la comunidad) podrán entonces realizar su verdadera independencia, que no queda,

sin embargo, aniquilada en la pura independencia del universal sino que se participa verdaderamente por ellos.

El camino de las dos fuerzas aparentemente independientes hacia la universalidad pasa a través del trueque de sus determinaciones mutuas. Si en un primer momento una fuerza es solicitante y otra solicitada, en seguida aparece que cada una de ellas no puede representar ese papel si no asume al mismo tiempo el papel contrario. La solicitante ha de ser, a su vez, solicitada y la solicitada solicitante. La que se muestra activa debe renunciar a su actividad y mostrarse pasiva. La pasiva debe abnegar su pasividad y mostrarse activa. Ocurre un cambio continuo de determinaciones opuestas. Si enunciamos este juego mutuo entre las fuerzas con un lenguaje de intersubjetividad, anticipando así los desarrollos ulteriores, tenemos que el primer sujeto sólo puede realizarse como hombre en la medida en que es solicitado a exteriorizarse por otro hombre. El primero aparece así como pasivo, pierde su independencia, su esencia está ligada al otro. Pero la acción que la exterioriza brota de ella misma, no podrá ser solicitada a obrar si en ella no se diese ya la necesidad de hacerlo. Es por tanto ella misma activa. Además, al obrar humanamente solicita, ella también, al otro que tiene frente a sí a su exteriorización, con lo cual representa ya el papel de solicitante que al principio corría a cargo del segundo sujeto. Éste, a su vez, ha pasado a ser pasivo o solicitado.

Ambos sujetos, por tanto, son el campo o la pantalla de realización del otro. Sólo pueden obrar humanamente haciéndose receptores de la acción ajena.

«De donde se desprende —continúa Hegel— que el concepto de fuerza deviene real al desdoblarse en dos fuerzas y también cómo se llega a eso. Estas dos fuerzas existen como esencias que son para sí; para su existencia es este movimiento de la una con respecto de la otra, en cuanto su ser es más bien un puro ser puesto por un otro, es decir, en cuanto su ser tiene más bien la pura significación del desaparecer. No son en cuanto extremos que hayan retenido algo fijo para sí, limitándose a transmitirse una cualidad externa el uno respecto al otro en el término medio y en su contacto, sino que lo que son lo son solamente en este término medio y contacto.»[36]

La exteriorización activa, que es mi realización como hombre, ocurre como donación o servicio al otro, ofreciéndose a él la posibilidad de su propia realización. Y la realización de éste es servicio a mí, ofrecimiento de mi propia realización en el servicio. Ambos aspectos son inseparables:

«...por tanto, estos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes (de manera que uno fuera solamente solicitante y el otro solamente solicitado) que se enfrenten sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno sólo es por medio del otro (no se puede solicitar sin ser solicitado y viceversa)...».[101]

La verdad total y la realización consiste en la unidad inseparable de estas determinaciones opuestas. Ser hombre, realizarse humanamente será, por tanto, el conjunto de esa actividad pasiva y de esta pasividad activa. Mi realización individual depende de mi disponibilidad, sólo puedo ser hombre poniéndome al servicio de la Humanidad, o sea haciendo que mi acción individual sea universal.

Lo interesante de este planteo consiste, a nuestro juicio, en que el ascenso a la universalidad se hace no de una manera solitaria sino a través del contraste con la singularidad ajena. La universalidad que se gana de esta manera recoge en su seno la oposición experimentada por los individuos y queda así cargada de dinamismo; un dinamismo que en última instancia debe regresar a la individualidad para no quedarse en universal abstracto y muerto. En este momento de la dialéctica, sin embargo, Hegel no estudia el regreso descensivo desde el universal al individuo. No cabe duda de que su intención general apunta hacia esa recuperación «especulativa» del singular y con ello quiere superar cristianamente cualquier forma de platonismo. El principio general del hegelismo es la unidad de idea y realidad y la realidad no puede ponerse en un más allá. Tendremos que discutir si esa intención hegeliana se cumple o no. Ahora seguimos el hilo de nuestra exposición adaptándonos a la marcha de la Fenomenología. Y el resultado del juego de las distintas fuerzas sensibles lo constituye el universal que es «objeto del entendimiento».[102] Un universal, por tanto, que ya no es el universal de las cualidades sensibles que consideraba la percepción, sino un concepto plenamente inteligible. Es el fondo de las cosas que el entendimiento contempla a través del juego de las fuerzas opuestas. En cualquier caso nos conviene no perder de vista que en este pasaje que ahora estudiamos no está enfocado directamente el problema de la relación interhumana. Si nosotros hemos aludido a él es en virtud de la estructura general de la Fenomenología, consistente en la repetición cada vez más pormenorizada de la misma estructura fundamental a través de las distintas figuras.

De momento el universal que ahora el entendimiento

considera es todavía objetivo, la conciencia no se reconoce en él. Es además suprasensible. Eso hace que aparezca como un fondo vacío. Pero en realidad está lleno. Su verdad es precisamente el fenómeno. Su esencia consiste en manifestarse. Pero el fenómeno o manifestación está en él bajo forma inteligible y no ya sensible.[103] Esta inteligibilidad universal del fenómeno se expresa ahora en forma de ley. La ley es

«...imagen constante del fenómeno inestable. El mundo suprasensible es de este modo un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente presentes en él como su tranquila imagen inmediata».[104]

Hegel nos advierte en seguida, sin embargo, que cuando el universal inteligible nace, expresa ciertamente la verdad del fenómeno, pero no todavía de una manera adecuada:

«...sólo es su primera verdad y no agota totalmente la manifestación.»[105]

En éste texto hemos de ver aquella intención del hegelismo a la que aludíamos hace un momento de recuperar por medio del universal toda la realidad individual. Porque el universal recién nacido no expresa inteligiblemente toda la riqueza del fenómeno o lo simplifica nos encontramos con una multiplicidad de leyes. El entendimiento busca entonces una ley suprema, por ejemplo la ley de la gravitación universal. Pero esta ley no incluye en sí misma la necesidad de diferenciarse en ley de la caída de los cuerpos y en ley del movimiento de los astros. Eso significa que la ley no ha asumido toda la verdad del fenómeno, todavía. Y así surge un nuevo enfrentamiento entre ley universal y leyes determinadas. Subsiste todavía una diferencia entre ser y concepto. Y a cubrir este hiato viene precisamente la «explicación» o declaración verbal de la ley que aproxime ambos extremos.

La declaración verbal, que es un movimiento del entendimiento mismo, va a dinamizar ahora el universal, incluyendo en él este movimiento.

«Es el mismo cambio que se presentaba como juego de fuerzas; en éste se daba la diferencia entre solicitante y solicitado, entre fuerza exteriorizada y fuerza recogida hacia sí, pero se trataba de diferencias que en realidad no eran tales (porque la fuerza era tan solicitante como solicitada) y que, por tanto, volvían a superarse de modo inmediato. Lo que se halla presente no es solamente la mera unidad (de las dos determinaciones, solicitación activa y pasiva), como si no

se pusiese en ella diferencia alguna, sino este movimiento, que establece ciertamente una diferencia, pero una diferencia que, por no serlo, es nuevamente superada.» [106]

De esta manera ocurre ahora una duplicación del mundo suprasensible. El primero era un mundo tranquilo de leyes. Era la ley siempre igual a sí misma, opuesta al fenómeno cambiante. Pero el dinamizar también el mundo suprasensible aparece una segunda ley que se enuncia de modo contrario a la primera. La segunda ley, como ley del movimiento, nos dice que lo igual es desigual y lo desigual igual.

«Este segundo mundo suprasensible es, de este modo, el mundo invertido; y ciertamente, en cuanto que un lado está ya presente en el primer mundo suprasensible, el mundo invertido de este primer mundo. Por donde lo interior se consuma como fenómeno (=es ahora ley de la manifestación *móvil*). En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía para sí el principio del cambio y de la mutación; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido.» [107]

Esta dialéctica de las leyes la aplica en seguida Hegel a la esfera de las leyes morales rebasando los ejemplos que al principio nos ha puesto circunscritos todavía a las leyes físicas (gravedad, electricidad...). Veamos cómo se cumple en ese campo más específicamente humano la inversión de la ley:

«En otra esfera vemos que, con arreglo a la ley inmediata (la primera ley, la ley todavía no invertida, ley de pura y simple igualdad), el vengarse del enemigo constituye la más alta satisfacción de la individualidad atropellada. (La venganza busca restablecer la igualdad, paga el atropello con el atropello.) Pero esta ley, según la cual debo mostrarme como esencia (=como algo valioso que no debe ser atropellado) contra quien se niega a tratarme como esencia independiente y suprimirlo a él más bien como esencia, se invierte por el principio del otro mundo (la segunda ley, ley de desigualdad de lo igual) en lo opuesto, y la restauración de mí mismo (buscada por la venganza) como esencia, mediante la superación en la esencia del otro (mediante el atropello del otro), se convierte en autodestrucción (=el vengador se deshonra).» [108]

Pero no acaba aquí todavía el proceso de inversión, porque si ese resultado invertido que alcanza la venganza se convierte asimismo en ley ocurrirá una segunda inversión. En efecto, la ley que enuncia y recoge el resultado invertido de la venganza es la ley que exige el castigo del vengador. A éste se le impone una pena que lo deshonra.

«Ahora bien, si esta inversión que se presenta en el castigo del delito se convierte en ley, tampoco ésta es sino la ley de un mundo que tiene que enfrentarse a un mundo suprasensible invertido, en el que se honra lo que en aquél se desprecia, y se desprecia lo que en aquél se honra (el reino de los cielos con sus valores invertidos respecto de los valores de este mundo). La pena que, según la ley del primero, infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que sostiene su esencia y lo honra.»

Esta dialéctica se deja traducir fácilmente a terminología paulina. La primera inversión se podría llemar *per peccatum mors*. El pecado que busca la afirmación de mi propia esencia absoluta obtiene un resultado contrario a su pretensión. Por el pecado me autodestruyo. Pero a su vez, por la muerte me salvo. Claro es que en Hegel esta dialéctica cristiana o paulina queda extremadamente simplificada y no se libra de una apariencia (por lo menos) de necesidad absoluta que eliminaría tanto la libertad del pecado como la libertad de la redención. Ahora no podemos entrar en la discusión de este punto, desde luego importantísimo, y queremos solamente aclararnos el texto hegeliano. Para este fin notemos cómo las dos inversiones se mueven en planos de significación distintos. La venganza se mueve en un plano puramente horizontal, de hombre a hombre o de individuo a individuo. La «individualidad atropellada» quiere vengarse porque se identifica sin más con la esencial y, por tanto, como lo que debe respetarse absolutamente. La venganza es obra del individuo mismo, el cual para ejecutarla no apela a una ley universal que estuviera más allá de él mismo, sino que en la venganza se impone la ley del individuo atropellado. La ley ignorada por el vengador se venga a su vez y le infringe una pena. Se ve deshonrado o destruido como individuo, ahora en nombre de la universalidad. Pero al padecer la pena se le invierte de nuevo el resultado y en vez de quedar deshonrado queda perdonado y restablece así su valor como esencia. Esta segunda inversión ocurre a través de la universalidad y ahora el individuo queda valorado en la medida en que la afirmación de sí ya no se hace absoluta y directamente sino a través de su sumisión y su negación en el seno de la universalidad.

La primera dialéctica se plantea, pues, horizontalmente, de individuo a individuo aislados de la universalidad. Esa dialéctica es entonces un choque homicida y obtiene lo contrario de lo que busca. La universalidad interviene castigando esa pretensión orgullosa del individuo. Y entonces ocurre la verdadera restauración y afirmación de éste en relación vertical.

Interesa observar en la estructura total del proceso cómo éste termina donde empezó: en el individuo, en el mundo fenoménico. Este mundo, sin embargo, es un mundo ciego. En el primer momento no tiene conciencia de su vinculación a lo universal, no se conoce en toda su profundidad. Obra entonces ciegamente y el resultado parece catastrófico. La catástrofe, sin embargo, revela la profundidad. Lo universal se hace presente por medio del castigo como dios vengador del orgullo humano que ha idolizado su propia individualidad. Y entonces es cuando se hace posible la auténtica divinización del individuo, no ya en función de sí mismo y de la superficialidad mundana, sino en función de la profundidad inteligible del fenómeno.

Según esto la dialéctica hegeliana va del individuo al individuo pasando por lo universal. El universal, que en un primer momento se representa como un más allá sagrado,[109] no está, por tanto, tan lejos. Está ahí entre nosotros, aunque inicialmente no lo reconozcamos. Se nos revela en el castigo y en el ejemplo que nos da de sumisión. Al acatar ese castigo vivimos en su presencia y quedamos restaurados.

Es evidente la procedencia cristiana de toda esa dialéctica. Las resonancias paulinas y evangélicas han sido ya notadas muchas veces, pero Hegel trata de descubrir esa estructura en el seno de la experiencia cotidiana. Una estructura que es siempre la misma y que, sin embargo, va diferenciándose y enriqueciéndose paulatinamente hasta cobrar el sentido *plenior* de la revelación total. La experiencia tiene esa estructura porque la unidad total del espíritu está desde siempre en ella, es ella misma. Cuando se empieza el camino de descubrimiento del mundo fenoménico nos representamos su verdad profunda como un más allá:

«Visto superficialmente este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él y lo proyecta fuera de sí como una realidad invertida...» [110]

Bajo este punto de vista, todavía superficial, en que la esencia se proyecta más allá ocurren algunos enunciados típicos. Por ejemplo: que un acto malo puede tener una intención buena, o que un castigo sufrido en este mundo puede ser un beneficio *en el otro*. En ambos enunciados se mantiene la separación entre el mundo fenoménico y el mundo de la verdad. Pero esa separación debe superarse y reconocer que ese mundo de la verdad está ahí, entre nosotros. Lo sagrado, que inicialmente se representa como trascendente, debe ser visto al fin como inmanente. El proceso total de

la ley y su inversión culmina en el infinito como esencia de las cosas finitas. Si la conciencia sigue fiel a la dialéctica acabará por reconocer la presencia inmanente de la infinitud y de la universalidad en vez de representársela como algo lejano. Esa «buena intención» distinta del acto ejecutado exteriormente significa solamente la «posibilidad» —dice Hegel— de la inversión del acto real, pero no puede existir como intención absolutamente separada porque «la verdad de la intención es sólo el hecho mismo».[111] El delito se invierte *en sí mismo* y se convierte en pena y la pena se convierte ella misma en restauración del individuo.

«...el delito tiene su reflexión en sí mismo o su inversión en la pena real; ésta es la reconciliación de la ley con la realidad que se le opone en el delito (=es la presencia de la ley que condena el delito en sí mismo y no ab-extrínseco). Por último, la pena real tiene su realidad invertida en sí misma (tiene su perdón en ella, si es verdaderamente pena) que es una realización de la ley (es pena en cuanto realiza la exigencia universal de la ley), de tal modo que aquello que la ley considera como castigo se supera a sí mismo (se vuelve perdón), se convierte de nuevo de ley activa en ley quieta y vigente (ya no violada), cancelándose el movimiento de la individualidad en contra de la ley (pecado) y el de ella en contra de la individualidad (castigo)».[112]

Solamente al cerrarse totalmente ese ciclo queda verdaderamente constituido el individuo en su verdad, o si se quiere queda desvelado el fenómeno en la profundidad que le es propia intrínsecamente y no en relación con un más allá. Si la conciencia no quiere seguir el impulso dialéctico podrá intentar una fijación de esos dos polos. Podrá enquistarse en una forma de ver esencialmente provisional. Es interesante que Hegel registre esa posibilidad porque parece insinuar un momento de libertad en la dialéctica de la conciencia. Si es fiel al impulso del espíritu recogerá su fruto, se reconciliará con lo sagrado en el presente. Pero puede rehusar. Entonces recaerá en la figura anterior de conciencia, recaerá en la percepción sensible. Le ocurrirá lo mismo que le ocurría a la conciencia sensible que olvidaba su propia experiencia y recaía siempre en ella sin saltar a la figura de conciencia siguiente. Si se empeña en fijar las diferencias en vez de seguir el proceso de unificación, entonces, dice Hegel,

«uno de los lados o una de las sustancias volvería a ser el mundo de la percepción...».[113]

Podemos, pues, expresar así esta posibilidad: la dialéctica tiene una necesidad que no es absolutamente incondi-

cional. Sigue su desarrollo si se la secunda. Ahora bien, si no se le es fiel, ejerce también su ley: por un lado empuja ahora hacia la regresión a figuras de conciencia inferiores. Por otro lado ofrece siempre la posibilidad de secundar su movimiento y seguir una marcha, de suyo, ascensional.

El capítulo que acabamos aquí ha puesto de relieve la extraordinaria complejidad y unidad del proceso de la Fenomenología. A pesar de que en esos tres primeros capítulos de la obra no se aborda todavía directamente el problema de la interacción entre los distintos sujetos humanos, nos hemos dado cuenta de las anticipaciones que Hegel nos ofrece. Anticipaciones que insinúan muy esquemáticamente el tema principal y que poseen una gran riqueza de contenido, tanto experimental como especulativo.

Ahora vamos a entrar de lleno en la manifestación de la subjetividad humana y de su drama. Veremos cómo se amplían las insinuaciones temáticas que hemos registrado y cómo van cobrando una mayor grandeza y alcance metafísicos.

Capítulo tercero

La aparición del concepto de espíritu: un yo que es un nosotros, un nosotros que es un yo

Con el capítulo IV de la Fenomenología, corrientemente titulado «Autoconciencia», entramos de lleno en nuestro tema. El camino de la conciencia objetiva ha desembocado en la conciencia subjetiva. No mira ya a un objeto exterior, colocado ante ella, sino que se mira a sí misma. En este momento, sin embargo, en que la «verdad objetiva» parece haberse disipado y la conciencia se ha retrotraído a su intimidad, Hegel nos sorprende con el planteo directo de la intersubjetividad. La conciencia no cae en el solipsismo: se encuentra referida a otros yo; es una autoconciencia para otra autoconciencia.

Nos proponemos hacer un análisis minucioso de las ocho páginas que abren este capítulo IV de la Fenomenología porque ellas constituyen el texto fundamental de nuestro trabajo. En ellas tenemos un inventario de todas las dimensiones que van a jugar su papel en las experiencias intersubjetivas de la conciencia camino del saber absoluto. Estas dimensiones son, además, las que determinan el concepto de espíritu, la realidad total y última de la Fenomenología.

El fragmento que vamos a comentar es un *Wir-Stück*. En él habla directamente el filósofo desde su punto de vista absoluto. Interpreta la experiencia «objetiva» llevada a cabo hasta ahora por la conciencia y anticipa las experiencias que le quedan por hacer:

«Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu.» [14]

«Para nosotros». No se trata de una fórmula de mero plural mayestático o doctoral. «Nosotros» es aquí Hegel y el lector de la Fenomenología que la entiende. Somos los iniciados en el saber absoluto, los que realizamos la única comunidad de saber auténtica y plena. Somos los filósofos poseedores de la clave de interpretación de las experiencias de la conciencia que se va elevando paulatinamente a este saber

y que al fin se unirá a nuestra comunidad sapiencial. Nosotros vemos estas experiencias con todo su alcance y profundidad porque estamos en posesión del fin hacia el cual se orientan. Por eso podemos también anticipar la necesidad o estructura que van a tener las experiencias futuras de la conciencia:

«Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es...»

Y ya que el espíritu es

«el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo»,[115]

la conciencia no podrá detenerse jamás en una autoconciencia solipsista, sino que se verá empujada hasta la comunidad espiritual.

Por ello el «nosotros» de los *Wir-Stücke* de la Fenomenología tiene ese alcance e importancia: expresa la plenitud del saber, liberado de todas las estrecheces y limitaciones de la conciencia a lo largo de su marcha ascensional.

El punto de nuestro análisis que consideramos más importante será desde luego la forma de la relación que une el yo y el nosotros. «Lo absoluto es sujeto»: sobre esta tesis Hegel ha insistido en el prólogo de la Fenomenología[116] y de ahí se desprende que el saber absoluto es autoconciencia de ese sujeto. Pero ahora Hegel nos especifica más al decirnos que el espíritu es

«esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: yo que es nosotros, nosotros que es yo.»[117]

El espíritu es por tanto sujeto plural y uno a la vez. Se impone determinar el lugar de los sujetos individuales en el seno de la comunidad. Debemos saber cómo es posible la «perfecta libertad e independencia» de esos sujetos individuales que por un lado se oponen entre sí y por otro deben realizar una unidad perfecta. La acusación de que Hegel absorbe las personalidades individuales en el todo colectivo es un lugar común. Sin duda que Hegel se puede llamar «filósofo social». Desde sus tiempos de bachiller quiso estudiar la historia de la Humanidad de una manera filosófica, comprender su devenir de una manera conceptual sin limitarse a la pura narración de hechos meramente contingentes. La Filosofía del Derecho y del Estado le ocuparon directamente.

Pero, ¿es verdad que en su filosofía el individuo queda sacrificado? Por lo menos, ¿ocurre tal cosa en la Fenomenología?

El fragmento que nos va a ocupar ahora registra la aparición del concepto de espíritu y anuncia las experiencias futuras que habrán de realizar ese concepto. Se trata, por lo tanto, de un anticipo abstracto de esas experiencias y debemos notar desde ahora que las experiencias realizadoras del concepto son varias. Inmediatamente después de las páginas descriptivas del concepto siguen otras que ejercen una gran fascinación y que constituyen la primera de esa serie de experiencias. Se trata de la dialéctica señor-siervo con todas sus resonancias premarxistas. Pero se trata solamente de una experiencia de intersubjetividad, la primera y más pobre. Se le debe atribuir gran importancia, pero no una importancia absoluta porque en ella la intersubjetividad se despliega sobre una base de desigualdad. El señor domina sobre el siervo y el siervo acaba dominando sobre el señor. Por eso, este primer caso de intersubjetividad no puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria. Debe quedar garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual.

De momento, pues, abordamos el texto que nos presenta el concepto de espíritu en toda su generalidad. Sólo después podremos estudiar las distintas experiencias que lo realizan sucesivamente y juzgarlas, porque un juicio sobre ellas sólo podrá consistir en comprobar hasta qué punto son una realización del espíritu y determinar lo que todavía les falta.

El texto se puede dividir en tres partes de acuerdo con la división usual que se incluye en todas las ediciones de la Fenomenología, aunque no procede de Hegel mismo. Tenemos primero un párrafo introductorio en el cual se describe la novedad de la autoconciencia en relación con las figuras objetivas estudiadas en los tres primeros capítulos. Siguen después tres partes que se reparten así:

Párrafo n.º	Pág. edic. Hoffmeister	Pág. edic. española	Título de la división usual
166	133-134	107	(Párrafo introductorio)
167	134-135	107-108	I. — La autoconciencia en sí
166-171	135-136	108-111	II. — La vida
172-177	136-140	111-113	III. — El yo y la apetencia

Los títulos de esas tres partes pueden considerarse correctos. En el primero se atiende al sujeto cognoscente y a su saber tal como aparece en la figura de conciencia que se empieza a estudiar en el capítulo IV. En la segunda se mira el lado objetivo, contemplando el objeto como vivo. En el tercero se caracteriza la relación que se establece entre subjetividad y objetividad en ese plano de la autoconciencia, que es inmediatamente una relación de apetencia y se prepara así muy directamente el estudio del caso particular de intersubjetividad titulado señorío y servidumbre, que va a seguir a continuación.

Comentaremos el texto siguiendo su mismo orden. Por eso nos dispensamos de citar páginas. Solamente daremos la cita expresa cuando aportemos un texto perteneciente a otros lugares distintos.

1. *Título del capítulo IV*

«La verdad de la certeza de sí mismo.» La Fenomenología y su marcha progresiva están montadas sobre la distinción que toda conciencia hace entre su saber y el objeto de este saber. Hegel explica esta distinción en la Introducción a su obra:

> «Ésta, en efecto (la conciencia), distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o como suele expresarse, es algo para ella misma.»

Lo que la conciencia distingue de sí es el objeto. Ella se encuentra sin embargo relacionada con el objeto. Es para ella, dice Hegel. Y en seguida se preocupa de fijar un término para los dos lados de esta relación:

> «el lado determinado de esta relación o del ser de algo para una conciencia es el saber. Pero de este ser para otro (para la conciencia) distinguimos el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone como lo que es (el ente u objeto), también fuera de esta relación (*independenter a mentis consideratione*, decían los escolásticos); el lado de este en sí se llama verdad».[118]

La conciencia establece de hecho esta distinción y, según su modo de ver originalmente objetivo, considera que la verdad reside en el objeto. El saber debe adaptarse al objeto y no al revés. El objeto es para la conciencia la norma de su saber. Éste será verdadero en la medida en que se ajuste al objeto.

Notemos que la palabra alemana que traducimos por sa-

ber es el término *Wissen*. Certeza corresponde a *Gewissheit*. De ahí resulta que en la traducción castellana perdemos el parentesco verbal de los dos términos. Lo que Hegel, pues, nos indica en el título del capítulo es que en él se va a estudiar el saber y el objeto propios de esta nueva figura de conciencia llamada autoconciencia. En ella estos dos términos cobrarán una significación peculiar ya que ahora, por primera vez, van a coincidir ambos, sin que por ello vaya a desaparecer completamente la distinción.

2. *Párrafo introductorio*

«En los modos de la certeza (o saber subjetivo) que preceden, lo verdadero (u objeto de ese saber) es para la conciencia algo distinto de ella misma.»

Las tres figuras de conciencia ya estudiadas se proponían, en efecto, un objeto ajeno a la conciencia. Se trataba de figuras de conciencia proyectadas hacia la objetividad.

«Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él.»

En eso consistía precisamente la experiencia, en perder el objeto al probar la adecuación del saber objetivo con el objeto verdadero que debía ser su norma. La conciencia veía entonces que su saber no se ajustaba plenamente al objeto. Trataba entonces de adecuarse para realizar su propio ideal, pero al cambiar su saber se encontraba entonces con que también su norma de verdad variaba, con lo cual en vez de conseguir la adaptación perfecta entre saber subjetivo y verdad se veía impulsada hacia la figura de conciencia siguiente. Al hacer la experiencia, por tanto,

«el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en sí (como la conciencia se lo proponía), el ente de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que éste en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro (o sea, para la conciencia bajo la figura correspondiente); el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad.»

Hegel nos había ya definido la experiencia:

«Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia.»[19]

Y nos había explicado cómo esta experiencia tiene un significado negativo para la conciencia que la realiza:

«Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.»[120]

Por eso la conciencia cambia, pierde su saber y su objeto. A ella le parece que no existe continuidad entre una figura y otra. Pero la conciencia científica, capaz de observar todo el calado de la conciencia vulgar, sabe la continuidad que existe entre una y otra figura. El alma peregrina del saber absoluto cree perderlo todo cada vez que avanza de una estación a otra. Recorre un camino de duda y desesperación porque es incapaz de observar su propio crecimiento hacia el concepto verdadero. Hegel dice que el nacimiento del nuevo objeto, y con él de la nueva figura, «ocurre a espaldas» de la conciencia.[121]

Hasta aquí, pues, el autor nos ha resumido la experiencia de las tres figuras de conciencia «objetivas» para compararla en seguida con la autoconciencia:

«Pero ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza (o saber subjetivo) es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero (u objeto).»

Ésta es la diferencia entre las figuras «objetivas» y la que ahora se va a estudiar. La conciencia no se propone ya un objeto ajeno, sino a ella misma como objeto de su saber. Ahora coinciden por primera vez el saber y el objeto. Pero eso no ocurre de manera que nos encontremos con una identidad total. Sigue ocurriendo la distinción entre el polo objetivo y el polo subjetivo de la conciencia, aunque de otra manera. El objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone.

«Y en ello es también (el objeto verdadero) un ser otro; en efecto, la conciencia distingue (la conciencia es siempre distinción) pero distingue (ahora) algo (el objeto) que para ella es, al mismo tiempo, algo no distinto (de ella misma, pues hace de sí misma su propio objeto).»

Sigue a continuación un inciso terminológico directamente emparentado con un párrafo de la introducción. Allí se hacía notar ya que los términos para nombrar los dos polos de la conciencia son intercambiables. La terminología más propia de la conciencia vulgar llama «concepto» al polo sub-

jetivo o saber y llama «objeto» al contenido que se opone a sí misma como un en sí independiente Pero se puede llamar también concepto a ese en sí en cuanto que él es lo verdadero o esencial al cual debe adaptarse el saber *(omne ens est verum)* y entonces se llamará objeto a este saber, en cuanto él es una objetivación consciente del concepto o verdad.[122] Ahora nos dice Hegel:

«Si llamamos concepto al movimiento del saber (al acto subjetivo) y objeto al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que no solamente para nosotros (filósofos), sino para el saber mismo (para la conciencia) el objeto corresponde al concepto. O bien, si de otro modo (correspondiente a la segunda variante terminológica posible) llamamos concepto a lo que el objeto es en sí (como portador de una verdad) y objeto a lo que es como objeto *(ob-jectum)* o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia y es también aquello para la cual es lo otro (o en sí); es para ella para quien el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación (o saber) y la relación misma; es él mismo frente a otro y abraza al mismo tiempo a ese otro, que es también para él solamente él mismo.»

Lo que aquí conviene destacar, por tanto, es que a pesar de la coincidencia de los dos extremos de la conciencia éstos siguen diferenciándose. Y en segundo lugar se debe observar cómo se van aproximando ahora los dos puntos de vista de la conciencia vulgar y del filósofo. Este sabe que siempre y necesariamente el en sí y el para la conciencia coinciden. No hay una verdad en sí que no sea para alguien. Pero ahora, bajo esta figura peculiar de la autoconciencia, empieza a descubrirse para la conciencia esta identidad última de subjetividad y objetividad.

Por eso puede Hegel escribir ahora una frase lapidaria:

«Con la autoconciencia entramos, pues, en la casa natal de la verdad.»

Podríamos glosar esta expresión en relación con la definición clásica de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Esa definición pone también una identidad y una diferencia. Lo que se distingue como *res* e *intellectus* se igualan en la verdad. En la autoconciencia se cumple esa definición de manera eminente, porque en el conocimiento de sí mismo se da una adecuación plena entre saber y objeto. El objeto sigue distinguiéndose en cuanto que el yo se objetiva, pero no se trata ya de un objeto extraño. Hegel, sin embargo, va más lejos. Nos dice que la autoconciencia es la casa natal, la patria u hogar de la verdad. Este proceso objetivador del

sujeto mismo, que ocurre en el conocimiento de sí, es el origen de toda verdad. Lo cual tampoco está tan lejano del punto de vista de la metafísica clásica si se atiende a que la verdad objetiva de las cosas se veía en esa metafísica como una relación trascendental al entendimiento. La cosa estaba ya pues ligada desde siempre con la subjetividad. Y si bien con relación al entendimiento humano esa verdad no era «puesta» por el sujeto, sino solamente encontrada, se reconocía, sin embargo, que tal verdad era puesta por el entendimiento divino y como fruto de su propia autoconciencia. Dando un paso más adelante, la Metafísica clásica sostenía también que el entendimiento humano debía mostrarse activo ante el objeto y no limitarse a recibir su verdad. El acto de conocimiento humano debía reproducir el acto divino. Si no se podía hablar de una pura posición de su objeto, se reconocía que el entendimiento finito realizaba una re-posición o re-creación de la verdad puesta originalmente por el entendimiento infinito.

De todas maneras, a pesar de que esta aproximación entre la tesis hegeliana y la metafísica clásica es posible, no conviene perder de vista la diferencia radical que media entre los dos enfoques. Primeramente se debe destacar que aquí seguimos el proceso fenomenológico ascensional de la conciencia. Al ganar ésta la conciencia de sí ha realizado por primera vez una adecuación de objeto y sujeto que se debe todavía desarrollar. No sabemos todavía el alcance que va a tomar esta subjetividad originante de verdad. En segundo lugar, Hegel nos insinúa ya el carácter definitivo de este descubrimiento al decirnos que han empezado a coincidir los puntos de vista de la conciencia y del saber absoluto. Esto nos permite comentar el texto avanzando cómo se enraiza esta concepción de la verdad con las tesis más fundamentales del sistema hegeliano. Pero lo que queda por decidir en última instancia es el modo de identidad entre la conciencia finita y el espíritu absoluto. La conciencia finita es capaz de verdad. Eso significa que de «alguna manera» se ha de identificar con la intelección absoluta. Pero esta manera no se desarrolla todavía.

3. *El sujeto autoconsciente o la autoconciencia en sí*

«Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos,

al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí.»

Aquella objetividad ingenua de la conciencia natural, consistente en atribuir una verdad al objeto, totalmente desligada de antemano respecto del saber, se ha disipado. Pero Hegel nos avisa que la superación de aquellas figuras de conciencia objetivas no significa su aniquilación. Los elementos que jugaban allí un papel dominante se conservan. Y no solamente se conservan, sino que empiezan a cobrar su valor propio. Este valor consiste en ser momentos abstractos o parciales de la totalidad absoluta. Las figuras de conciencia pretéritas eran radicalmente estrechas. Sólo veían uno de estos momentos del absoluto y consideraban en cada caso, que este elemento era el esencial. Ahora el campo de la conciencia se ha ensanchado y aquellos momentos que se separaban se ponen ahora, como son en verdad, dentro del Todo.

«El ser de la suposición, la singularidad, y, contrapuesta a ella, la universalidad de la percepción, al igual que el interior vacío del entendimiento no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que para la conciencia (en su nueva figura) son ellas mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que puramente desaparecen.»

Por eso la autoconciencia significa un progreso fundamental en la marcha fenomenológica y vemos cómo empieza a identificarse con el saber absoluto. Aquellos momentos se erigían como esencia. Pretendían ser sin más lo absoluto y lo verdadero. Ahora se les coloca en su lugar debido y lo que se niega de ellas es solamente su absolutización precipitada.

«Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber, la subsistencia simple independiente para la conciencia.»

Es decir, que de momento *parece* haberse disipado el carácter de subsistencia independiente que la conciencia atribuía a su objeto. Ese factor era esencial en las figuras pasadas porque ellas consistían precisamente en atribuir verdad absoluta e independiente al objeto extraño. Hegel escribe, sin embargo, «parece». En efecto, en seguida nos va a decir que el mundo objetivo no puede disiparse del todo para la autoconciencia. No puede interiorizar en sí, sin más, los elementos que antes consideraba como exteriores e independientes de ella. Ella sólo puede ser autoconciencia en el mundo. No puede dejar de tener ante sí al mundo y como

nos dirá pronto ese mundo debe ser también un mundo personal, otra autoconciencia. Por eso escribe:

«Pero de hecho (oponiéndose al "parece" que acaba de escribir) la autoconciencia es la reflexión que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro.»

Tesis verdaderamente fundamental y que excluye el solipsismo y el acosmismo de manera radical. La autoconciencia sólo puede ser tal como reflexión o retorno. Sólo puede encontrarse en sí misma después de haber salido al mundo.

«Como autoconciencia es movimiento; pero en cuanto distingue de sí solamente a sí misma como sí misma, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato en cuanto ser otro.»

El solipsismo amenaza, sin embargo, a la autoconciencia una vez ha descubierto las pretensiones excesivas del mundo a la absolutización. De momento sigue objetivando, pero lo que objetiva es ahora ella misma y lo sabe. Por eso corre el peligro de negar sin más el mundo y caer en el acosmismo. Entonces olvidaría que ella es movimiento o reflexión, que su propia autoconciencia está ligada a la salida de sí en la alteridad. Ahora no atribuye valor a esta alteridad porque está fascinada por el descubrimiento de su identidad con lo que antes objetivaba con plena independencia:

«La diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo.»

Al desvalorar absolutamente la diferencia y fijarse puramente en su identidad con el mundo, perdería la realidad de su movimiento reflexivo. Sería pura tautología, dice Hegel, y en este momento moriría también como autoconciencia,

«en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es ella autoconciencia».

Expresión lacónica y extraordinariamente profunda: sin conciencia de mundo no hay autoconciencia. Si la autoconciencia se emborracha con el descubrimiento de sí misma y desvalora absolutamente la alteridad recibe el castigo de su soberbia, se pierde a sí misma. La autoconciencia deberá, por tanto, seguir un camino intermedio entre la pura y simple afirmación absoluta de ella misma y la afirmación objetiva, igualmente absoluta, del mundo. Eso es así porque

en realidad lo absoluto es el Todo y sería tan erróneo absolutizar absolutamente (valga la redundancia) el polo subjetivo como el polo objetivo.

«Así, pues, para ella el ser otro es como un ser o como un momento diferenciado.»

No le queda más remedio que valorar la diferencia y mantener así su conciencia del mundo.

«Pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento diferenciado.»

Para que quede a salvo la autoconciencia como movimiento o reflexión deben mantenerse íntegros los dos momentos: su identidad y su diferencia con el mundo.

«Con aquel primer momento (diferencia) la autoconciencia es como conciencia (sigue siendo conciencia del mundo) y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero al mismo tiempo sólo en cuanto referida al segundo momento, es decir, a la unidad de la autoconciencia consigo misma.»

Ahora, por tanto, puede ya Hegel decirnos cómo la autoconciencia mantiene una cierta subsistencia del mundo y no la aniquila sin más, como podía parecer al principio:

«Por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente manifestación (o fenómeno) o diferencia (respecto de la conciencia) que no tiene en sí ser alguno (totalmente independiente).»

El mundo es alteridad, pero alteridad ligada a la conciencia humana, y ya no es una subsistencia perfectamente independiente. La principalidad entre conciencia y autoconciencia queda decidida a favor de la autoconciencia. El mundo sufre una desvaloración, no es un en sí sin más, sino alteridad subordinada.

«Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por esencia la verdad, o sea, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, apetencia.»

Conclusión que puede parecer sorprendente a primera vista, pero perfectamente comprensible si se sigue bien el desarrollo que hemos comentado. El mundo no queda aniquilado para la autoconciencia, pero queda referido y subordinado a ella. El comportamiento del Yo respecto del mundo

acarreará desde ahora este resultado. La apetencia no es más que la realización del valor secundario otorgado a las cosas. Éstas son del hombre y para el hombre, están al servicio de su propia realización autoconsciente. El hombre las somete y domina. Así,

«la conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla marcado para ella con el carácter de lo negativo (el mundo ya no es aquel en sí plenamente positivo de la conciencia meramente objetivística), y el segundo es precisamente ella misma, que es la verdadera esencia (su objeto verdadero y en sí) y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el cual esta contraposición se supera y deviene la igualdad de sí misma consigo misma.»

Al ganar la autoconciencia, como veremos en seguida, va a empezar una serie de experiencias fenomenológicas específicamente humanas. El hombre ha empezado ahora a saberse y correlativamente ha empezado a someter el mundo a sí. Pero en este momento la vida humana en cuanto tal sólo empieza. El comportamiento del hombre frente a las cosas en este momento es todavía un comportamiento selvático, muy próximo al comportamiento animal. Compárese el texto que acabamos de citar, donde se caracteriza este comportamiento como apetencia, con el penúltimo párrafo del capítulo dedicado a la conciencia sensible. Allí polemiza Hegel contra las mentalidades positivístico-materialistas que otorgan la suprema realidad a los objetos sensibles. Estos tales...

«debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran a aprender el misterio del pan y del vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda (nótese, se elevaba, no caía) acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que por una parte consumaba en ellas su aniquilación, mientras que por otra parte las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles».[123]

En el nivel, por tanto, de la autoconciencia naciente el hombre ha aprendido la nadidad en sí del mundo sensible y se apresta a devorarlo sin respeto. Y sin embargo las expe-

riencias próximas van a enseñarle que debe matizar más su actitud. El mundo va a ofrecerle una resistencia superior a la que ahora se imagina, no en virtud de su realidad material, sino en cuanto el mundo que está frente a él tiene también espíritu. Hay otros hombres ahí dotados de una independencia y valor igual a los míos. Y éstos no se dejarán dominar y devorar como cosas. Si he desvalorado el mundo cosmológico debo todavía descubrir el mundo humano, la sociedad.

4. *El mundo de la autoconciencia. (La vida)*

Hegel nos va a explicar ahora la constitución interna de ese mundo con el cual se tendrá que enfrentar la autoconciencia. Lo que éste es para ella ya nos lo ha dicho en el párrafo anterior. Pero debemos ver lo que es en sí verdaderamente, según el punto de vista absoluto del filósofo, para explicarnos después los caracteres definidos que tomará la experiencia de la conciencia.

«El objeto, que para la conciencia es lo negativo, es, a la vez, para nosotros o en sí, algo retornado a sí mismo (=algo reflejo) como por su parte lo es la conciencia.»

Hegel recuerda aquí el resultado de la dialéctica anterior, especialmente la del capítulo inmediatamente precedente.

«Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como ente tiene también en sí, en cuanto se le pone como ente, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo (como mostraba la experiencia del entendimiento) y el objeto de la apetencia inmediata (de la autoconciencia) es (por eso) algo vivo.»

El resultado final de la experiencia del entendimiento había unificado el mundo suprasensible y el mundo sensible en una unidad que

«es ella misma y su contraposición»,[124]

y había llamado infinitud a tal unidad. Por eso prosigue así el texto que ahora venimos comentando:

«En efecto, el en sí o el resultado universal del comportamiento del entendimiento hacia el interior de las cosas es la diferenciación de lo no diferenciable o la unidad de lo diferenciado.»

Es lo que allí se llamó «esencia de la vida», «alma del mundo» o «sangre universal» [125] que exigía para ser pensada

el atreverse a pensar el cambio puro, la contraposición en sí misma, la contradicción.[126]

«Pero esta unidad es asimismo, como hemos visto, el repelerse de sí misma; y este concepto se escinde en la contraposición entre la autoconciencia y la vida; aquélla (la autoconciencia) es la unidad para la cual es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta (el mero viviente) es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo para sí misma.»

Conviene retener esta diferencia que caracteriza a la autoconciencia con relación a la vida. La vida es ya reflexión y movimiento, es unidad de lo diferenciado, pero solamente en la autoconciencia se completa perfectamente el círculo de la reflexión y esta unidad es para sí. Al encenderse la autoconciencia perfeccionándose la reflexión se gana la universalidad de la vida para sí misma. Hegel recogerá más tarde esta diferencia, que de momento va a marginar para detenerse solamente en el vivo. Así escribirá después:

«Así esa otra vida para la cual el género es en cuanto tal y que es para sí misma género, la autoconciencia...» [127]

Ahora, sin embargo, se trata de subrayar la independencia que ya posee el vivo. La conciencia no ha descubierto en el mundo más hombre que ella misma y ahí ha devenido autoconciencia. Lo que tiene frente a sí es solamente naturaleza. Ésta, en la medida en que es ya una realización en sí del concepto y está dotada de reflexión, aunque sea imperfecta, participa de una cierta independencia que conviene determinar:

«Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es en sí su objeto (porque es concepto infinito).»

Por eso va a tropezar la conciencia con ella, a pesar de que al devenir autoconciencia se otorgó la independencia solamente a ella misma.

«La autoconciencia, que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo apetencia, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.»

Se va a encontrar con un objeto duro de morder, lo cual la llevará a determinar más matizadamente su propia esencia autoconsciente. Ella se sabe para sí y sabe que el mundo es para ella, pero eso lo sabe todavía de una manera dema-

siado simple. Debe enriquecer y hacer más determinada esta determinación.

A continuación sigue un inventario de los momentos o elementos que constituyen al objeto vivo. Hyppolite en su comentario escribe que el lugar sistemático de esta descripción de la vida sería la Filosofía de la Naturaleza.[128] Sin embargo, Hegel la incluye aquí en la medida en que lo necesita para hacer comprensible la experiencia futura de la autoconciencia frente al mundo.

«La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con que hemos entrado en esta esfera (de la autoconciencia) basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza (cosa que en efecto correspondería a otro lugar sistemático); su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la independencia misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esa igualdad consigo misma la figura compacta del espacio.»

La esencia de la vida está por tanto caracterizada de tres maneras: como infinitud, como independencia y como temporalidad. La primera ha sido ya desarrollada en el capítulo anterior. Consiste en el automovimiento completo de reflexión. Movimiento de escisión y superación de esta escisión al regresar a la unidad. Según esto lo vivo se diferencia en órganos, los cuales a su vez conspiran a favor de la unidad del viviente; la especie se realiza en individuos que están a su vez al servicio de la especie.

La independencia de lo vivo nos indica su carácter autónomo, el realizarse desde sí mismo y no desde otro. En cuanto esta independencia es un carácter de la vida universal, Hegel especifica que las diferencias (entiéndase órganos distintos del viviente o individuos de una especie) se disuelven. Es decir, que estos miembros separados no gozan de una independencia absoluta, sino que su independencia deriva y está al servicio de la totalidad universal. Éste es el punto que va a ser decisivo en el desarrollo ulterior.

Por último, nos dice Hegel que la vida es la esencia misma del tiempo. Es la temporalidad o totalidad universal del tiempo que se desarrolla en una sucesión sin que por ello se disperse en momentos separados, sino que cada momento es solamente en el Todo y para el Todo. Por eso añade que el tiempo, tal como se presenta en la vida universal, tiene la figura compacta del espacio, en el cual no se

distinguen sus partes, sino que están en continuidad perfecta.

«Pero, en este medio simple y universal, las diferencias son también como diferencias.»

No estamos ante un universal indiferenciado que prescinde de sus «partes potenciales». Precisamente el concepto de vida lo hemos ganado al final de un proceso de integración de las diferencias que quedaban en principio fuera del concepto de ley. Por eso se añade:

«pues este fluido universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es una superación de ellas (o sea, de las diferencias); pero no puede superar las diferencias si éstas no tienen subsistencia».

Ocurre, pues, una necesidad desde el concepto de vida de que el miembro viviente posea una subsistencia o independencia. Ésta deriva de la independencia suprema de la vida y al fin no puede erigirse en independencia absoluta, sino que debe ponerse al servicio de la vida misma.

«Y es precisamente dicho fluido el que, como independencia igual a sí misma, es ella misma la subsistencia o sustancia de ellas (de las diferencias), en la cual ellas son, por tanto, como miembros diferenciados y partes que son para sí.»

Todo el ser para sí de las partes, toda la independencia o autonomía que posean, está en función de la independencia perfectamente equilibrada de la vida universal. El miembro goza de una autonomía o estabilidad propia, pero está desequilibrado. Su centro de gravedad está en el universal.

Este universal, sin embargo, no es un universal perfectamente abstracto, exterior a los miembros, sino que es un universal que contiene las diferencias. Al principio de la Fenomenología el ser era lo más abstracto y pobre. La realidad singular quedaba fuera de él, como un caso o *Bei-Spiel*. A lo largo del proceso de las figuras de conciencia objetivas este concepto se ha enriquecido y ha ido absorbiendo la riqueza de las diferencias que al principio le eran exteriores:

«El ser no tiene ya el significado de la abstracción del ser, ni la esencialidad pura de dichos miembros tiene ya el significado de la abstracción de la universalidad, sino que su ser es aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo.»

Con la imagen de la fluidez del universal se indica el paso o continuidad desde él mismo a sus diferencias.

«Pero la diferencia de estos miembros entre sí como diferencia, no consiste en general en ninguna otra determinabilidad que la determinabilidad de los momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo.»

Hegel no concede, por tanto, que los miembros vivos puedan tener una determinación válida que no proceda de la vida misma. Carecen de todo derecho o valor que se funde en ellos mismos y que pueda intervenir dentro del juego mutuo entre los vivientes.

«Los miembros independientes son para sí; pero este ser para sí es más bien del mismo modo inmediato su reflexión en la unidad, en cuanto esta unidad es, a su vez, el desdoblamiento en las figuras independientes. La unidad está desdoblada porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y por ser ella la subsistencia, tenemos que la diferencia sólo tiene independencia en ella.»

Éste es el principio que Hegel remacha porque desde él se ha de juzgar cualquier intento de los miembros de ganar una independencia que los aísle.

«Esta independencia de la figura aparece como un algo determinado, como algo para otro, pues es algo desdoblado; y, en este sentido, la superación de la escisión se lleva a cabo por medio de un otro.»

El miembro vivo, en cuanto es algo determinado, se opone a los otros miembros vivos y a la vida universal. El regreso o reflexión de este miembro a la universalidad se efectúa, por tanto, por medio de un juego o interacción mutua.

«Pero dicha superación se da también en ella misma (en la figura o miembro), ya que cabalmente aquella fluidez es la sustancia de las figuras independientes; pero esta sustancia es infinita, por consiguiente, en su subsistencia misma, es la figura el desdoblamiento o la superación de su ser para sí.»

Observación importante para todo el juego que va a seguir. El vivo tiene en sí mismo la necesidad de regresar al todo. No son los otros frente a él quienes le obligan a ello, sino que él mismo, porque no tiene otro ser que el que le otorgó la vida, y esta vida es reflexión en la unidad, tiende a reintegrarse a la unidad original. Todo su ser no es más que esa sangre universal que circula a través de él. Esa sangre es negatividad, ella constituyó al individuo vivo negándose a sí misma en su propia universalidad. Ahora, en el individuo

sigue siendo negación; por eso impulsa al individuo hacia la negación de sí mismo en la universalidad.

«Si distinguimos más de cerca los momentos que aquí se contienen, vemos que tenemos como primer momento la subsistencia de las figuras independientes o la represión de lo que es la diferenciación en sí, es decir, el no ser en sí y el carecer de subsistencia propia. El segundo momento es la sujeción de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia.»

Hegel toma aquí el punto de vista fenomenológico y sigue en la enumeración de los dos momentos el orden de nuestro conocimiento. Primero, el viviente; segundo, la vida.

«En el primer momento la figura subsistente es (se da ahí): como algo que es para sí o sustancia infinita (dotada de movimiento inmanente) en su determinabilidad (o concretez), se aparece en contra de la sustancia universal, niega esta fluidez y la continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal, sino que más bien se mantiene al disociarse de ésta su naturaleza inorgánica y devorándola.»

Es el momento de autoafirmación del viviente y de su propia individualidad. El individuo se opone así a la vida universal, la cual, en su universalidad, carece de órganos. El viviente es el resultado de la negación de la vida en sí.

«En el medio fluido universal, que es un despliegue quieto de las figuras (movimiento o temporalidad en sí, anterior y fundante respecto del despliegue real en el tiempo), la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como proceso. El fluido simple y universal es el en sí y la diferencia entre las figuras lo otro. Pero este fluido deviene él mismo, por medio de esta diferencia, lo otro; pues ahora es para la diferencia, la cual es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo vivo.»

En este fragmento se invierte la perspectiva fenomenológica y se nos explica desde arriba, o sea desde la vida universal, la constitución del individuo vivo que se encontró como algo inmediatamente dado en el plano fenoménico. La vida es en sí proceso unitario de las figuras vivas o individuos. Estos, en cuanto individuos distintos, se oponen a la vida universal, son «lo otro» de ésta. Pero porque la vida en sí sólo puede realizarse por medio de estos individuos diferenciados, ella misma se hace viviente engendrando al individuo. Se niega a sí misma dando la vida al viviente, dándose. Así ocurre ya en el plano de la vida universal una inversión (de la vida al viviente) que es la razón profunda de la inver-

sión que se da también en el plano de la vida individual o de los vivientes:

«Pero esta inversión es, por ello, a su vez, la inversión en sí misma; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa del universal y, que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma, supera precisamente por ello su oposición con respecto a lo otro (lo otro del individuo, o sea, la vida universal) por medio del cual es para sí; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la fluidez de las diferencias o la disolución universal.»

Tenemos aquí un texto de importancia decisiva para nuestro asunto. El individuo tiende a afirmarse. Esta afirmación de sí le opone a la vida universal. Pero al obrar así ocurre una inversión. Su afirmación se convierte en negación, su intento de vida independiente se convierte en su muerte. Su individualidad separada de la vida se disuelve y muere. Y sin embargo la dialéctica de la inversión no termina aquí, sino que se da ahora una nueva inversión desde la muerte a la vida;

«Pero, a la inversa, la superación de la subsistencia individual (su disolución o muerte) es también su producción.»

Al morir se reintegra a la universalidad y desde ella engendra otro individuo.

«En efecto —nos explica Hegel—, como la esencia de la figura individual es la vida universal (antes nos ha subrayado que toda determinación válida del individuo procede de la vida universal) y el ente para sí es en sí sustancia simple (el individuo es en sí vida) al poner dentro de sí lo otro (al invertirse él) supera esta simplicidad o su esencia, es decir, la desdobla (se invierte la vida misma), y este desdoblamiento del fluido indeferenciado es precisamente el poner la individualidad.»

Un comentario de este texto podría hacerse yendo más allá de él mismo. Deberíamos recordar en primer lugar todo lo dicho en el capítulo anterior sobre la ley y su inversión: la venganza se vuelve contra el vengador y lo hace delincuente, pero la pena del delito le reintegra su dignidad. Y no es extraño a este texto el esquema cristiano de la Redención. El hombre se afirma frente a Dios en un intento de realización autónoma que se llama pecado, el pecado es la muerte del pecador; pero la muerte del hombre, que es muerte de Dios en Cristo se convierte en vida para el hombre. Éste es el movimiento total del concepto que se representa plenamente en la religión revelada tal como la interpreta Hegel

y que aquí, en el plano de la vida queda esquemáticamente reproducido como su símbolo y anticipo.

A continuación Hegel recapitula y reúne en fórmulas condensadas toda esa dialéctica de la vida:

«Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes.»

Descripción, por tanto, del movimiento desde el universal vida a los individuos vivientes y de éstos a la vida.

«Y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros.»

Descripción ahora del mismo movimiento visto desde los individuos: su regreso al universal significa su constitución, o mejor diríamos el acto de reproducirse o de engendrar un nuevo individuo.

«De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el medio universal de la independencia, por una parte, y por la otra el proceso de la vida caen el uno en el otro.»

No se pueden separar vida y viviente, proceso unitario totalizador de las diferencias y despliegue de estas diferencias.

«El segundo (el proceso o sucesión) es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros.»

Separar estos dos aspectos inseparables se puede hacer por el entendimiento. Entonces se abstrae e hipostatiza, si queremos hablar así, aquello que en sí es solamente momento de un todo:

«El elemento fluido es él mismo solamente la abstracción de la esencia (universal de la vida); en otras palabras, sólo es real como figura (sólo hay vida si se dan vivientes); y al articularse en miembros desdobla, al mismo tiempo, lo articulado o lo disuelve.»

La vida da vida a los vivientes, pero exige su sacrificio en favor de la vida.

«Todo ese ciclo constituye la vida; que no es (por tanto) lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia (el universal separado), ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí el individuo vivo, ni el puro proceso de ellos

(el proceso continuo sin distinción), ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simple en este movimiento (diferenciador).»

Esta es la totalidad del concepto, dotado de concretez y no ya el mero concepto abstracto de vida.

Recojamos solamente, antes de pasar al último apartado de este capítulo una tesis que Hegel ha escrito casi de pasada y que cobrará más relieve en seguida: el universal vida sólo es real como figura individualizada o particularizada. En nuestro comentario hemos subrayado la identidad de ese proceso de la vida con el movimiento de la ley y el movimiento perfectamente caracterizado del espíritu en la religión revelada, pero se debe señalar también la diferencia entre este nivel de realización todavía imperfecta del concepto absoluto y que constituye la vida biológica y los niveles superiores que todavía hemos de estudiar. En el plano de la vida el universal sólo es real en los individuos. Se da ciertamente una unidad entre universal o individuo destacada por Hegel, pero en el plano humano esta unidad será más estrecha y la universalidad tendrá una realización en sí misma. Cada individuo será él mismo el universal. Esta diferencia es importante e introduce variaciones de peso en la dialéctica intersubjetiva o de las autoconciencias.

5. *Relación entre subjetividad y objetividad. (El yo y la apetencia.)*

Tenemos ya caracterizados al sujeto y al objeto de la dialéctica de la autoconciencia. Esta es autoconciencia en relación negativa con el mundo, es deseo. El objeto deseado es la naturaleza viva, los individuos vivientes que llevan en sí mismos un movimiento negador de su individualidad. Veamos ahora la estructura general del comportamiento del Yo frente a la vida, o sea del deseo o apetencia.

Primeramente se va a completar la diferenciación entre lo meramente vivo y la autoconciencia, o si se quiere, entre animal y hombre.

«En cuanto que, saliendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración y del proceso es como se llega a la unidad de ambos momentos y se regresa a la primera sustancia simple, por eso esta unidad refleja es otra que la primera.»

El concepto completo de la vida no es, decíamos, el primer concepto abstracto de la vida en general, sino el con-

cepto que engloba todo el proceso de diferenciación de los individuos vivos y su retorno a la vida. Este segundo concepto es el auténtico. Tiene en sí la reflexión que no era todavía real en el primero.

«Frente a aquella unidad inmediata o expresada como un ser (fáctico y abstracto, carente de mediación), esta segunda es la unidad universal, que tiene en ella, como superados, todos esos momentos.»

Ahora bien, este segundo concepto de vida

es el género simple, que en el movimiento de la vida misma no existe para sí como este simple, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la cual la vida es como esta unidad o como género».

Texto sorprendente y típicamente hegeliano cuya comprensión sólo es posible teniendo en cuenta la gran presuposición que sostiene y da vida a toda la dialéctica de la Fenomenología. En él nos dice Hegel que el concepto de vida que ahora hemos ganado nos exige ir más allá de la vida biológica o natural y pasar a la vida humana. El concepto de vida se realiza, en efecto, de una manera todavía imperfecta en el campo de la naturaleza: es real solamente «como figura», nos decía Hegel en el párrafo anterior y ahora nos añade que la universalidad como tal, «en el movimiento de la vida» no existe para sí. Le falta, por lo tanto, realizar la universalidad en sí y para sí. La vida que se vea dotada de esta característica ya no será vida biológica, sino vida humana. Conviene aquí citar un texto de la introducción donde se diferencian también ambas vidas:

«Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá (de sí mismo) por un otro, y este ser arrancado fuera de sí es su muerte. Pero la conciencia (el hombre) es para sí misma su concepto y, con ello de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular (humano) se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado.» [13]

El individuo meramente vivo mantiene una alteridad respecto de su concepto universal que no se da en el hombre. Por eso su retorno a la vida significa su muerte. Al ponerse al servicio de la especie, al engendrar, envejece y muere. En este texto que acabamos de citar se subraya la alteridad del individuo vivo respecto de su universal. En el

capítulo IV que venimos comentando, se nos ha mostrado cómo la vida universal y el individuo vivo son interiores uno a otro y por eso inseparables. En virtud de esa inmanencia del universal en el viviente hemos visto cómo éste tiende por sí mismo a regresar a la vida universal. Tiende por sí mismo a su disolución y muerte. En el texto de la introducción, porque se subraya la alteridad entre universal e individuo, se nos dice que el animal es empujado fuera de sí por otro. No hay contradicción entre ambos textos, sino que se trata solamente de una acentuación funcional en orden al lugar que los distintos textos ocupan. El párrafo de la introducción quiere poner de manifiesto que el fin último del saber absoluto, plenamente universal, es inmanente al hombre, aun en las figuras más ínfimas de su conciencia. Por eso el hombre no encuentra descanso en la limitación, que por otra parte también le pertenece como al animal. El hombre se ve por ello impulsado sin descanso a trascender toda limitación hasta remontarse al saber absoluto. Y esto, aunque en algún sentido también signifique una muerte para él (la limitación le pertenece) no lo saca de su casilla ontológica porque desde siempre se encuentra también la ilimitación que pugna por manifestarse y realizarse. Ya en la mera intuición espacial, que es la forma ínfima de conciencia humana, se da la presencia de lo ilimitado. Siempre es posible ensanchar el campo de visión para mirar más allá de cada uno de los objetos: siempre es posible un «junto-a» que es la forma espacial del más allá.

El texto de la introducción se orienta, por tanto, a poner de relieve la inmanencia de la universalidad en el individuo humano: «Con lo singular se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá». En el capítulo IV el análisis del concepto de vida se orienta en otra dirección: se trata de ganar el concepto completo de la vida y para ello se deben inmanentizar en el mismo las diferencias. Por eso se manifiesta en él cómo *también* el animal tiene a lo universal en su misma individualidad. Por ello la salida de sí que constituye su muerte se ve ahora determinada desde él mismo. Pero sigue siendo verdad que el animal es impulsado a la muerte «por otro» en cuanto que la vida universal no se identifica sin más con él. Eso es precisamente lo que le diferencia del hombre. En el individuo humano lo universal está presente de una manera más íntima y real. En el hombre, nos dice Hegel en ambos lugares, lo universal es para sí, «es para sí su concepto».

El hombre, por consiguiente, es una realización superior

del concepto mismo de vida. Es «otra vida», nos dirá en seguida Hegel. Y la diferencia específica de esa vida nueva y superior consiste en que el «género simple» o universalidad existe ella misma para sí. Esto significa que en la vida natural el concepto no acaba de ser real, o dicho en otras palabras, que el círculo de la reflexión no es completo. Por eso la vida «remite» a la conciencia, el animal exige al hombre.

En este remitir de un estadio inferior a otro superior reside todo el mecanismo dialéctico de la Fenomenología. Vale la pena detenerse un momento en ello porque aquí tenemos un caso claro de esa dialéctica que nos permitirá desentrañar mejor su estructura. Toda la Fenomenología es un proceso ascendente o inductivo hacia el saber absoluto. Ese es «el» concepto que contiene en sí todas las diferencias y que se desplegará después, según su orden intrínseco, en el sistema como construcción descendente o deductiva. Tal deducción sólo es posible después de la inducción. El concepto no puede desarrollar sus diferencias si antes no las ha interiorizado. Pero entonces la Fenomenología plantea el problema clásico de la inducción: ¿Qué valor lógico tiene el proceso dialéctico ascensional? ¿Qué necesidad sostiene el paso de lo individual a lo universal de lo menos inteligible a lo más inteligible?

Es claro que, planteado así el problema, se deberá decir que toda inducción es lógicamente ilegítima en la medida en que no presuponga su término. Pero si lo presupone, incurre entonces en petición de principio. Y si ese principio universal es inmediatamente evidente, entonces la inducción es innecesaria.

Transportada esa formulación del problema de la inducción a la Fenomenología equivale a la siguiente: no puede haber un proceso de ascenso dialéctico desde las figuras inferiores de conciencia al saber absoluto. Cada una de ellas será lo que es de una manera puramente fáctica. Sólo cabrá escribir una Fenomenología meramente descriptiva que de ninguna manera nos *conducirá,* con necesidad o continuidad intelectual, al saber absoluto. En este caso la Fenomenología será una conversación amena sobre temas filosóficos o una narración descriptiva cuyo orden será puramente extrínseco. Si se la quiere dotar de necesidad intrínseca entonces ocurrirá que se deberá presuponer su fin o el saber absoluto mismo. Así se conseguirá dotar a la Fenomenología de carácter «científico», será ya parte del sistema. Pero entonces resulta superflua. Si el saber absoluto está desde siempre

ahí no hay que esforzarse tanto, a través de un camino tan largo y laborioso, para llegar donde estábamos ya. La introducción a la Fenomenología aborda este problema y lo resuelve de manera original. El fin está ahí desde el principio, pero está velado. Por eso se impone descubrirlo, seguir el proceso de su manifestación. Desde este punto de vista la Fenomenología es un paso de lo implícito o escondido a lo explícito o manifiesto. El Todo conceptual que llamamos saber absoluto está presente desde siempre, pero en las formas inferiores de conciencia se manifiesta de manera muy impropia. El Todo plenamente revelado en la religión y conceptualizado en el saber absoluto se manifiesta ya, como hemos visto, de una manera rudimentaria en la intuición espacial, que es, según esto, lo que podríamos llamar trascendencia sensible.

Ahora bien, la Fenomenología es un camino de descubrimiento del saber absoluto a partir de la conciencia finita. Ese camino lo recorre ella, es su obra. Pero este camino tiene una necesidad auténtica en la medida en que, por debajo de la acción ascendente de la conciencia, se da una acción descendente del absoluto mismo. En otras palabras, lo absoluto se puede descubrir por el hombre porque el mismo absoluto se manifiesta. Al hombre le es posible una inducción porque al proceso inductivo le subyace una deducción divina que el hombre mismo reconstruirá explícitamente en el sistema. Este punto de vista absoluto se explicita ya en la Fenomenología, es lo que se expresa con el término «para nosotros». En el texto que hemos comentado sobre la vida se ha visto claramente: el proceso de retorno del individuo viviente a la vida se lleva a cabo porque él mismo ha sido constituido por la vida universal y esta misma vida universal le empuja al retorno. Para emplear una vez más la terminología cristiana que significa lo mismo, el hombre no podría subir al cielo si el cielo no baja antes al hombre y lo lleva consigo.

El término del camino está pues presente desde el primer momento. Determinemos más el modo de esta su presencia inmediata para aclararnos el ascenso hasta su presencia manifiesta. Lo absoluto está presente al principio de una manera rudimentaria, implícita e irreal. Es, hablando en términos filosóficos, un concepto abstracto. Es el concepto de ser bajo su forma más abstracta y pobre y que toma, en la conciencia sensible, la forma del «esto». La conciencia sensible, en efecto, sólo sabe que «esto es». El «es» cobra aquí una significación meramente fáctica: «eso se da ahí,

frente a mí, sin que yo sepa por qué». Pero desde el momento en que afirmo que eso se da ahí se establece una tensión entre el concepto y el objeto. La conciencia, desde su nivel inferior sensible, se esfuerza en decir el objeto. Su opinión es ya un «querer decir» y un querer apoderarse del objeto por medio del lenguaje y la acción de indicar el objeto.[130] Esa tensión significa que entre concepto y objeto existe una diferencia inicial, pero que en ningún momento es una diferencia quieta. Hay un impulso del objeto hacia el concepto y un impulso de éste hacia el objeto. El concepto quiere ser real y el objeto quiere ser pensado. Sobre este impulso se monta entonces la dinámica de la Fenomenología. El proceso inductivo consistirá en interiorizar las diferencias, la riqueza múltiple de la experiencia será incorporada al concepto como diferencia interior. El concepto que era al principio pobre se enriquecerá.

Pero este proceso de interiorización de las diferencias es posible porque las diferencias estaban ya en el concepto de una manera latente y porque el objeto era ya, sin saberlo, pensamiento cosificado. Sin una unidad previa entre ambos no podría ponerse en marcha el proceso unificador. Esto significa que desde el principio ninguno de los dos polos entre los cuales se establece la tensión son *solamente* un polo. Cada uno es él mismo y es ya el otro. Se abrazan de antemano, se pre-contienen en una pre-continencia dinámica que Hegel expresa en terminología finalística aristotélica:

«El fin está tan necesariamente implícito en el saber como la serie que forma el proceso...»

Esto supone que ningún ente, por decirlo así, se termina en su entidad. Nada se acaba en su piel. Todo ente está enlazado con el que está a su lado en el seno de la universalidad. Toda acción de un ente repercute en todo el universo. Como dijo un físico: «No se le puede caer una muñeca a una niña sin que Sirio se conmueva.» Si presuponemos que cada ente es una isla sin contacto con su exterior, entonces, evidentemente, al proponernos la consideración de este ente jamás nos remitirá a otro. Pero si este ente está enlazado constitutivamente con el resto no podremos considerarlo exhaustivamente sin que nos remita fuera de sí mismo. Tendremos que trascenderlo. Y si ese ente es ya una concreción del ser, su remitencia será universal; considerarlo nos llevará al Todo.

Así podemos ahora entender por qué cada figura de con-

ciencia remite a la siguiente y por qué, en el punto en que hemos llegado de nuestro desarrollo, la vida natural remite a la vida humana. Porque el concepto de una realidad limitada va siempre más allá de esa misma realidad. Si queremos realizarla plenamente, si queremos realizar su ideal o concepto nos vemos obligados a ir más allá de la tarea que nos habíamos fijado en principio. Al fin la tarea sólo podrá terminar en la realización del Todo. Y el Todo será la plena autorrealización intrínseca, sin remitencias ulteriores. El concepto pone desde el principio esa exigencia de universalidad, pero la universalidad se limita y en cada estadio de conciencia, o en cada grado de ser, aparece un concepto o ideal de aquel nivel. Cuando tratamos de ajustar la realidad a su concepto descubrimos entonces que el concepto va más allá de lo que al principio pensamos. Se nos revela una nueva exigencia del concepto que abre un nivel nuevo. Pero, en definitiva, cada uno de los conceptos universales particulares son ya una concreción del concepto único y total. Éste lleva en sí la necesidad de abarcarlo todo y desarrollarlo desde sí. El esto sensible quiere ser dicho, así se reviste de propiedades. Pero el esto dotado de propiedades es ya una cosa. La cosa, sin embargo, debe realizar la unidad de las propiedades distintas y esa unidad es vida. El viviente debe realizar la universalidad perfectamente refleja de la vida, pero la reflexión completa es el yo subyacente en la conciencia... De esa manera el concepto va interiorizando sucesivamente la extensión espacial, la propiedad sensible, la vida, la conciencia misma.

Hegel, por tanto, presupone algo en la Fenomenología. Lo que presupone no es esto ni aquello, sino todo. Pero su suposición no es una suposición lógica. Es un presupuesto dinámico que se establece desde el punto de partida inmediato de la conciencia sensible humana. Esta conciencia está tomada como tensión hacia la universalidad total y real, como tensión hacia lo que Hegel llama el espíritu. El espacio quiere ser cosa, la cosa quiere ser viviente, el viviente quiere ser hombre y el hombre quiere ser Dios. Todo el mundo quiere ser Dios a través del hombre. Pero no es legítimo olvidar que eso no sería posible, ni en cristiano ni en hegeliano, si Dios no hubiera querido ser antes hombre y mundo.

Vemos aquí cómo en cada paso de la Fenomenología se halla presente toda la concepción omniabarcante de Hegel. Cada paso se realiza, aun el más menudo, en virtud de su concepción global. Por eso resulta tan difícil enjuiciar cual-

quier particularidad hegeliana. No podemos enjuiciarla sin pronunciarnos respecto de todo el hegelismo. Lo que al fin y al cabo es ya una alabanza del hegelismo: es un sistema tan abarcante como el ser y tampoco nos podemos pronunciar sobre un ente sin decidir sobre el ser mismo.

Lo que aquí ahora debemos recoger es el cómo de la remitencia de la vida natural a la vida humana: el estadio inferior —resumimos— remite al superior porque el inferior era ya una realización parcial del concepto total.

Llegados a este punto debemos poder comprender perfectamente lo que decíamos al principio de nuestro trabajo, cuando escribíamos en la introducción que la dialéctica «real», existencial o histórica de la Fenomenología, que encanta a la mentalidad de nuestro tiempo y que nos hace ver en ella una primera aparición del marxismo o del existencialismo, es perfectamente incomprensible sin la dialéctica subyacente del concepto. Es incomprensible esta dialéctica tal como se concibe en la mente y en el libro de Hegel, sin hacer la presuposición dinámica del concepto. Pero creemos que ésta es una tesis absolutamente válida. No hay jamás un positivismo, sea éste científico, existencial o histórico, que no deba hacer la presuposición del concepto plenamente universal. Sin este concepto no podría descubrirle cualquier «sentido», es decir, una orientación unitaria. Pero si se presupone el concepto entonces estamos ya abocados a un dinamismo que nos llevará a la explicitación y sistematización de ese concepto, que al principio tiene una forma todavía rudimentaria. Hegel encuentra un camino intermedio entre el apriorismo dogmático y el positivismo. Encuentra una posibilidad inductiva de raigambre aristotélica que no podemos despreciar, porque concede todo lo que se puede conceder al espíritu positivista. El gran problema del hegelismo es su absorción «laica» o filosófica de las tesis fundamentales de la teología cristiana, absorción que parece comprometer la libertad divina del descenso gratuito y que posibilita nuestro ascenso. En este momento no podemos abordar este asunto en toda su amplitud, pero debemos ya notar un punto importante, puesto suficientemente de manifiesto en virtud de la comprensión del texto que hemos ganado. Se trata de la necesidad del paso desde un nivel inferior al superior. Hemos escrito que el animal exige al hombre. A niveles superiores se podrá decir igualmente que el hombre exige a Dios, y si queremos hablar como los teólogos se dirá que la naturaleza exige la gracia. Pero esta necesidad es una auténtica necesidad inductiva que está sostenida por una suposi-

ción previa del Todo. En este sentido podemos decir que se trata de una *necessitas ex suppositione*. La discusión teológica, por tanto, no se puede ni debe plantear en ese plano, sino en el plano anterior *quoad se* y subyacente en la Fenomenología, del despliegue necesario del concepto absoluto, o si se quiere en el plano de la condescendencia divina. Hegel hace una suposición de la conciencia sensible y su objeto concretos, con su trabazón con el Todo, *tal como ése sea*. Pero el Todo supuesto está puesto desde Dios. Es la autoposición del concepto. Es ahí donde deberá plantearse el tema de la libertad divina y de su diferencia absoluta respecto del hombre. Ahora sigamos con el proceso de la vida y la autoconciencia para plantear directamente el tema de las experiencias intersubjetivas humanas. Ésas van a significar un paso decisivo en la formación o especificación interior del concepto. Hegel prosigue así:

«Ahora bien, esta otra vida, para la cual el género es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia, sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como yo puro; a lo largo de su experiencia, que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida.»

Se anuncia, por tanto, el programa de la tarea a realizar en este capítulo de la Fenomenología. Cada una de las figuras de conciencia está determinada por un concepto. Éste, al aparecer, es siempre un concepto abstracto o simple que aquí es el yo puro. La experiencia correspondiente a aquella figura de conciencia se muestra inadecuada con su concepto y éste se corrige introduciendo en el mismo, o desplegando, sus diferencias.

«El simple yo sólo es este género o lo simple universal para el cual las diferencias no son tales, en cuanto que el universal es la esencia negativa de los momentos independientes que se han configurado.»

El universal abstracto es siempre la negación de los particulares. En este caso la autoconciencia como nuevo concepto de la vida ha surgido como negación de la naturaleza viva,

«por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma (o se sabe) mediante la superación de este otro que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de esto otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto inde-

pendiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo».

Se repite lo dicho al principio del capítulo a propósito de la verdad. La verdad de las cosas es ahora la autoconciencia misma. Al saberse a sí misma sabe la verdad objetiva.

«Pero en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto.»

El objeto tenido ahora por nulo en sí mismo, como algo totalmente referido a la autoconciencia, goza sin embargo de la independencia propia del viviente que ha sido estudiado. El yo chocará con la independencia de lo que está frente a él y tendrá que corregir la conciencia de su superioridad.

«La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que tal superación se dé es necesario que este otro sea.»

El deseo no puede satisfacerse sin contar con la realidad del objeto que se consume en la satisfacción. El hombre para ser necesita comer, es decir anular el objeto. Pero éste no puede ser anulado si no es.

«Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello lo reproduce, así como reproduce la apetencia.»

Se abre, por tanto, un proceso indefinido. La negación del objeto que ocurre en la satisfacción del deseo no puede ser nunca total. Necesita siempre del objeto. Siendo deseo no puede dejar de desear algo que esté ante ella.

«Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, es la esencia de la apetencia.»

La apetencia está ligada a su objeto. Necesita del mismo, le es esencial y por eso no puede anularlo definitivamente porque ello significaría su propia desaparición como deseo. Esto, sin embargo, no contradice a lo dicho hasta ahora. Aporta solamente una especificación. El yo sigue siendo la verdad del mundo y esta verdad consiste en la negación del

mismo. Eso sigue siendo verdadero. Por eso se añade a continuación:

«Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción puesto que ella es la verdad.»

Tenemos ya los términos de la antinomia de la autoconciencia frente al mundo. Por un lado tiene éste que ser nulo, por otro lado tiene que ser algo.

«Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, satisfacerse en cuanto que este objeto mismo cumpla en sí mismo la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para el otro lo que él es.»

Hemos alcanzado el punto álgido de ese pasaje. Para que el objeto sea plenamente satisfactorio tiene que ser en sí lo que es para la conciencia. Para ésta el objeto es lo negativo. El objeto, por tanto, tiene que ser en sí mismo negación perfecta. No olvidemos que el viviente no cumple en sí mismo perfectamente el circuito de la reflexión y que, por consiguiente, la negación no se da en él de manera total. De ahí resulta que el viviente jamás podrá satisfacer plenamente al yo, que el hombre no podrá nunca satisfacer en la naturaleza. Sólo alcanzará satisfacción en un objeto que cumpla, perfectamente y en sí, la negación que la autoconciencia le exige.

«En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia.»

Este objeto perfectamente abnegado frente al yo sólo puede ser otro yo. El hombre sólo podrá satisfacerse ante otro hombre que se le entregue. En seguida Hegel nos aclara por qué el viviente natural no tiene en sí la negación perfecta:

«En la vida, que es el objeto de la apetencia, la negación o bien es en un otro, a saber en la apetencia, o es como determinabilidad frente a otra figura indiferente, o como su naturaleza inorgánica universal.»

El viviente, en efecto, se constituye también en virtud de la negación, pero ésa se le mantiene en alguna manera exterior. Lo que niega al individuo vivo es, o bien el hombre

que lo apetece, u otro individuo vivo o la naturaleza en general. Veíamos que en sí mismo hay una cierta tendencia a la muerte y a regresar al universal poniéndose al servicio de la especie. Pero esta abnegación del animal es todavía impropia. No se origina en él mismo como individuo, sino que procede del impulso mismo que le constituye desde fuera de sí. Sólo en el hombre se cumplen, pues, todas las condiciones que la autoconciencia anticipa con su deseo. Por un lado tiene que desear algo positivo, algo que sea independiente de ella, pero por otro lado ha de ponerse completamente a su disposición. Eso sólo puede hacerlo otro hombre.

«Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como autoconciencia.»

El hombre es, en efecto, la universalidad individualizada, es aquello que cumple en sí el ser a la vez concepto y realidad. Es, a la vez, perfectamente independiente o autónomo y también negación de sí. Es reflexión completa. Así llegamos a la tesis fundamental y decisiva:

«La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.»

El yo humano está constitutivamente ligado a los otros, es un ser social o político.

Hegel recapitula a continuación esta situación del Yo frente a un mundo que de naturaleza se cambia en sociedad:

«En estos tres momentos se ha cumplido, pues, el concepto de la autoconciencia de sí: *a*) el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. *b*) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es ciertamente la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. *c*) Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la conciencia.»

El primer momento es el descubrimiento del yo, el encuentro inmediato consigo mismo. El segundo corresponde a la dependencia del Yo respecto del mundo. La autoconciencia sólo es de regreso del mundo, habiéndolo sometido. Pero el sometimiento del mundo sólo se consigue si el mundo mismo se nos rinde. Un mundo capaz de rendirse es un mundo humano. Así en el tercer momento se ha cumplido la reflexión por los dos polos. El objeto también completa su reflexión y deviene así sujeto.

«Es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente.»

Con esto se anuncia ya el drama intersubjetivo. Cada uno de los sujetos es plena negatividad, pero por ello mismo plena autoposición o independencia. Cada uno exigirá el sometimiento del otro y surgirá una lucha. De momento, sin embargo, el texto no desarrolla todavía este punto, sino que se detiene todavía en la caracterización de la diferencia entre hombre y animal:

«La figura diferenciada meramente viva supera indudablemente su propia independencia en el proceso de la vida misma.»

Es lo que hemos comentado más arriba y que hemos llamado abnegación imperfecta del animal. Se pone al servicio de la especie, engendra y muere.

«Pero al desaparecer su diferencia también ella (la figura o individuo vivo) deja de ser lo que es (es decir, muere); el objeto de la autoconciencia, en cambio, sigue siendo tan independiente en esta negatividad de sí mismo; y, de este modo, es para sí mismo género, fluido universal en la peculiaridad de su propia distinción; es una autoconciencia viva.»

El hombre tiene la universalidad plenamente identificada con su individualidad, es plenamente independiente porque el movimiento que lo engendra como autoconciencia se origina en él y termina en él, es *causa sui*. Y, sin embargo, no por eso es una esencia solitaria. Es lo que es a través de la alteridad y su negación. Es a través de otro igual a sí mismo.

«Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el Yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto (sino otro sujeto); y solamente el objeto de la apetencia (caracterizado ya como otro yo) es independiente (del Todo), pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma.»

Es decir, que el objeto del yo es la vida verdadera, la infinitud que no se queda en concepto abstracto sino que es, a la vez, real; el concepto realizado en multitud de sujetos que cumplen su universalidad o reflexión completa a través de la reflexión ajena.

«En cuanto una autoconciencia es el objeto (de la autoconciencia), éste es tanto yo como objeto (es sujeto y objeto a la vez). Aquí está ya presente para nosotros el concepto del espíritu.»

Nosotros, filósofos, reconocemos ya en esta aparición del mundo social de las autoconciencias al espíritu.

«Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia (y con ella la realización interiorizadora de la experiencia en el concepto) de lo que el espíritu es, *esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: Yo es nosotros, nosotros es yo.*»

El espíritu es, por tanto, la comunidad universal y total. Cada uno de los individuos tiene en sí la universalidad. Por ello es también plenamente independiente y libre, es principio y fin de sí mismo. Conjugar esta independencia y libertad de los individuos en una unidad será la realización del concepto de espíritu. Hacer que todos sean una sola cosa, que nadie someta al otro cosificándolo sino que todos se sometan a todos, en relación plenamente igualitaria.

Hegel termina esta introducción al capítulo IV de la Fenomenología destacando la virtualidad que encierra ese concepto de espíritu que acaba de aparecer:

«La conciencia tiene ahora en la autoconciencia, como concepto del espíritu, el punto de aplicación a partir del cual, saliendo de la apariencia multicolor del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, entra en el día espiritual del presente.»

Texto que nos revela toda la ambición del proyecto hegeliano superador de las dicotomías kantianas. El hombre debe remontar una alternativa que se le ofrece: apacentarse del mundo fenoménico, carente de sustancialidad, o bien refugiarse en un más allá que le queda siempre vacío. Si se da al mundo, no encuentra descanso, jamás le satisface el espectáculo cambiante de los sentidos. Si se vuelve hacia el interior de sí, tampoco se satisface, porque ese interior resulta entonces vacío. El conocimiento del mundo *(a posteriori)* jamás llena su idea de saber absoluto. El conocimiento del yo trascendental *(a priori)* se queda en su conocimiento meramente formal y sin contenido real. Solamente en la síntesis de ambos encontrará descanso. Será un día esplendoroso, porque será luz llena de objetos. Será un mundo iluminado con la luz del espíritu, una luz que si carece de objeto se queda en negra noche. Será la presencia de lo universal suprasensible en la sensibilidad. Será el espíritu en el mundo.

Tal superación de la dicotomía kantiana resuelve, al mismo tiempo, la escisión del alma humana dividida entre el

mundo y Dios. Hegel cree que la época del espíritu que él anuncia y abre será la realización del cristianismo: un presente de reconciliación entre lo divino y lo humano, una presencia de Dios entre los hombres y en el mundo.

Capítulo cuarto

La dialéctica del señor y el siervo, y su continuación en la conciencia desgraciada

Determinado ya el concepto de espíritu, tal como se presenta en el momento de su aparición, Hegel nos va a describir la primera experiencia de intersubjetividad. Se trata de la muy conocida dialéctica del señor y el siervo. En ella, la relación intersubjetiva se encuentra lastrada todavía por la relación de la autoconciencia con la naturaleza y a causa de ella va a ocurrir una «cosificación» del sujeto opuesto. En estas condiciones no podrá conseguirse todavía la realización del concepto de espíritu porque no podrá darse la independencia perfecta de los sujetos. Habrá un sometimiento de uno a otro que impedirá el ideal de la relación intersubjetiva que Hegel pondrá en seguida en el reconocimiento mutuo. Sigamos el texto:

«La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia.»

La autoconciencia está mediada constitutivamente por otra, es lo que es a través de otra autoconciencia;

«es decir, sólo es en cuanto reconocida».

El reconocimiento, por tanto, es lo que traba las autoconciencias entre sí y constituye la unidad del espíritu. La perfecta libertad e independencia de los sujetos en el seno del espíritu se realizará en el reconocimiento mutuo. Con esto tenemos anunciado todo el programa de la relación intersubjetiva. Se tratará de alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo.

Hegel nos advierte a continuación que esta relación del reconocimiento, enunciada de momento en toda su generalidad y sencillez, es una relación compleja:

«El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud (=vida, movimiento) que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y conocidos también como momentos que no se distinguen, o sea, que se deben tomar y conocer siempre en su significación contrapuesta.»

El acto del reconocimiento presenta una riqueza de aspectos que conviene analizar, sin olvidar, sin embargo, que son aspectos de un todo. Cada uno de esos aspectos está indisolublemente ligado a su contrario, porque el reconocimiento es la vida del espíritu. El movimiento infinito de la vida, el continuo escindirse y reunificarse que se estudió hace poco, se va a cumplir ahora a este nivel.

«El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia, la cual consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento.»

1. *La autoconciencia duplicada*

Veamos estas duplicaciones ambivalentes. En primer lugar ocurre la duplicación de la autoconciencia misma. Hay otro yo frente a mí, que por un lado es otro distinto de mí, pero como mi esencia se encuentra en él, resulta que yo estoy en el otro. Es mi *alter ego*, en el sentido más fuerte de la expresión:

«Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta como algo exterior. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra siendo otra esencia; en segundo lugar, con ello se ha superado lo otro, pues no ve tampoco eso otro como esencial, sino que se ve a sí misma en el otro.»

En otras palabras: los dos términos de la relación intersubjetiva tienen el doble carácter de ser un yo y un otro. El otro frente a mí es otro, pero también es yo mismo.

«Tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en primer lugar, a su vez, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí mismo como esencia; y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma.»

Yo buscaré recuperar mi identidad consigo mismo superando al otro; buscaré que el otro me restituya mi esencia que se encuentra en él. Pero como él es también yo, al superarle quedaré yo mismo superado.

Por último, no solamente la superación, sino el retorno a sí tendrá también un doble significado:

«Esta superación de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma a la otra autoconciencia, pues ella era en lo otro, supera este su ser en lo otro, y libera a lo otro.»

Todo el movimiento es un juego de gana-pierde. Al superar al otro era yo mismo superado, pero al superarme me encuentro y me libero. Este reencontrarme es, a su vez, la liberación del otro.

Resumamos, pues, estos tres aspectos que Hegel ha diferenciado, con el doble sentido inherente a cada uno;

1.° LOS DOS TÉRMINOS DE LA RELACIÓN o EL SER EN OTRO:
   a) yo estoy en *otro*
   b) este otro soy *yo* mismo
2.° LA SUPERACIÓN DEL SER EN OTRO:
   a) yo seré yo *superando al otro*
   b) *yo quedaré superado* al superar al otro
3.° EL RESULTADO DE LA SUPERACIÓN DEL SER EN OTRO:
   a) al superarme *me recobro*
   b) y al recobrarme libero o *recobro al otro.*

Este es el esquema general del juego, pero todavía se debe añadir que padece una limitación importante. Está todo él visto desde un solo lado. Se considera la acción superadora como la acción de la primera autoconciencia. La segunda, sin embargo, actúa igualmente, pero estas dos acciones son en realidad una sola. Es lo que nos va a decir Hegel a continuación:

«Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo (según ha quedado descrita), como el hacer de una de ellas; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma.»

Dicho en otras palabras: el acto del yo primero no alcanza su objetivo, no cierra el circuito de la reflexión, sin pasar por el segundo yo. Pero este segundo yo es también activo y libre. Debe cooperar libremente en el acto del primer yo. Ambos deben hacer lo mismo: el acto es un co-acto. En efecto:

«La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia.»

El objeto que está ahora ante la autoconciencia ya no es el objeto natural meramente vivo,

«sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí (otra autoconciencia) y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él».

La segunda autoconciencia debe colaborar, debe ser activa respecto de su pasión. La primera autoconciencia no puede arrancar a la segunda su colaboración, sino que debe limitarse a solicitarla de su libertad. Desde este punto de vista se dan dos acciones. Pero si la segunda colabora, entonces las dos acciones se funden. Se da un solo acto común a ambas:

«El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.»

El hacer solitario no alcanza su objetivo, pero el hacer duplicado es una sola acción que realiza a la vez a ambas autoconciencias. Dicho muy apretadamente: la reflexión sólo puede realizarse como co-reflexión.

«El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto hacia sí como hacia lo otro, sino también en cuanto que ese hacer, como indivisible, es tanto el hacer de uno como el hacer de otro.»

La acción reflexiva se dirige tanto hacia el otro *(exitus)* como hacia el yo *(reditio)*, pero esa acción no alcanza al otro si éste no admite la acción del primer yo. Admitir esa acción significa entonces cooperar y solamente así la acción del primer yo podrá cumplir su objetivo, es decir, volver a sí.

«En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia.»

Texto que nos indica la forma del proceso dialéctico hegeliano, que es un movimiento en espiral. En cada uno de los grados de desarrollo de la conciencia se repite el mismo juego, reencontramos la misma estructura fundamental, pero en el grado superior esta estructura no se repite de manera idéntica y aburrida (como piensa Hegel que ocurre en el idealismo de Schelling), sino que cada vez se va enriqueciendo más. Aparecen nuevas determinaciones intrínsecas.

«Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos.»

Nosotros contemplábamos entonces el intercambio de determinaciones que ocurría entre las fuerzas diferenciadas. Pero ahora las fuerzas son autoconciencias. Ellas mismas se dan cuenta de su trabazón esencial con la otra.

«El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto.»

La conciencia de sí en cuanto tal se ha escindido en dos autoconciencias individuales; cada uno de los sujetos individuales es él mismo y su contrario.

«Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase fuera de sí, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es para sí y su fuera de sí es para él.»

La segunda autoconciencia es, respecto de la primera exterior a ésta, pero como sea que al mismo tiempo está referida a aquel primer sujeto, resulta que también le es inmanente. A pesar de su aparente exterioridad, las autoconciencias se abrazan apriori, en virtud de su concepto mismo; se son inmanentes la una a la otra. Ahora bien, a pesar de que según el concepto de espíritu que las autoconciencias realizan, éstas son rigurosamente iguales, en la primera experiencia intersubjetiva nos vamos a encontrar con una relación de desigualdad. Cada una de las conciencias va a considerar que la otra es para él, pero no para sí misma:

«Es para él para lo que es y no es inmediatamente otra conciencia.»

Notar la palabra «inmediatamente». En el primer momento la conciencia refiere el otro a sí. Esta inmediatez habrá que superarla más adelante.

«Y también para él es es.. otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es solamente en el ser para sí del otro.»

La conciencia que está frente al primer yo queda puramente referida a este yo. Su personalidad debe someterse.

«Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente.»

Con esto alcanzamos la plena determinación del concepto de la relación intersubjetiva. Es una relación de reconocimiento mutuo. En ésta, cada una de las conciencias representa el papel de medio o lugar a través del cual se posibilita la reflexión del yo. Este medio, sin embargo, no es un medio puramente pasivo, sino que debe co-operar en la acción que pasa a través de él.

«Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representa primeramente el lado de la desigualdad de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo el reconocido y el otro solamente el que reconoce.»

Recojamos, pues, esta primera caracterización de la relación desigual. Hegel dice que el término medio se desplaza a los extremos. El término medio es de suyo la autoconciencia sin más, la autoconciencia en su concepto absoluto, pero ahora este término medio se desplaza a los extremos: para cada una de las autoconciencias no hay más autoconciencia que ella misma. El yo se afirma como la autoconciencia que debe ser reconocida. La autoconciencia que está en frente es el yo que me debe reconocer. Sólo así podré conocerme y realizarme como autoconciencia. La universalidad de la autoconciencia absoluta ha quedado absorbida en las dos individualidades que se enfrentan.

2. *La lucha de las conciencias contrapuestas*

«La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto

absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser de su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo.»

Hegel recuerda aquí el punto de partida del capítulo dedicado a la autoconciencia: la situación de esta autoconciencia tal como aparece para ella misma. Lo esencial se pone en el yo. Obrando así se identifica sin más el yo singular y lo absoluto universal.

Además de esa característica, que constituye la limitación o pobreza de esta figura de conciencia por su lado subjetivo, ocurre otra limitación por el lado objetivo. El objeto o mundo de la autoconciencia está simplemente visto como aquello que debe ser negado; es, por tanto, puro objeto de deseo o apetencia.

Notemos, de paso, cómo esta situación inmediata del Yo que va a hacer la primera experiencia de intersubjetividad se designa por Hegel como el ser de la autoconciencia. La palabra ser se emplea como sinónimo de inmediatez. Significa la figura de conciencia tal como se da de hecho, en bruto. La experiencia deberá aportar una mediación a ese ser inmediato. Deberá aparecer una diferencia o matización de esas dos identificaciones que la conciencia hace espontáneamente. El yo singular es, desde luego, autoconciencia absoluta, pero no de cualquier modo. El objeto es lo negativo, pero no de cualquier modo. A la conciencia le falta todavía saber cómo se identifica ella, en concreto, con lo absoluto y cómo el objeto es negativo. Esa experiencia que la conciencia va a hacer se ha preparado para nosotros filósofos con el análisis del concepto de espíritu. Nosotros ya sabemos que el dinamismo secreto de la autoconciencia va a buscar el reconocimiento mutuo que asegure la libertad e independencia de los sujetos en el seno de la comunidad espiritual. Pero eso no lo sabe todavía la conciencia protagonista de la experiencia. El análisis que Hegel ha anticipado permitirá comprender la necesidad intrínseca o estructura de la experiencia.

«Pero lo otro es también una autoconciencia: un individuo surge frente a otro individuo.»

El objeto que está frente a la autoconciencia es también un sujeto en virtud de la reflexión completa de concepto de vida que él realiza.

«Y surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias

hundidas en el ser de la vida —pues como vida se ha determinado el objeto que está siendo—, conciencias que aún no han realizado, la una para la otra, el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el puro ser negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra como puro ser para sí, es decir, como autoconciencias.»

Cada una de las autoconciencias objetiva de tal modo a la otra que la cosifica. Sólo se sabe a sí misma como autoconciencia, pero no reconoce la personalidad ajena. Lo que Hegel llama el movimiento de la abstracción absoluta equivale al movimiento de la reflexión. Este movimiento engloba el *exitus* y la *reditio*. Es, por ello, un movimiento de escisión o duplicación en su primera fase y un movimiento de reintegración en la unidad en su segunda fase. A través de este camino, la conciencia adquiere su propia mediación. No es idéntica a sí misma de una manera inmediata, sino que lo es a través de su salida al mundo y su regreso desde él.

Ese movimiento debe realizarse siempre y de una manera universal. Es la vida misma del espíritu. Pero aquí la conciencia lo ha realizado solamente de una manera individualística. Lo ha realizado solamente para sí, y no todavía para el otro. Por lo mismo no lo ha realizado tampoco en su universalidad perfecta. No ve otra autoconciencia fuera de su yo.

«Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo.»

El yo, al no reconocer la personalidad humana del otro yo, sufre un perjuicio en sí mismo. Su propia autoconciencia queda menguada. Este defecto, nos dice Hegel, es una falta de verdad. Al hablar así resuena en este texto todo el idealismo objetivo de Hegel. No hay sujeto perfecto sin objetividad perfecta. A lo largo de la Fenomenología se viene llamando «verdad» al objeto que la conciencia natural se propone como norma o medida de su saber. Al principio del capítulo IV nos ha dicho Hegel que con la autoconciencia se ingresa en la casa natal de la verdad. Eso significa que el sujeto es el lugar originante de esa adecuación diferenciada que llamamos verdad, pero es bien claro que en la mente de Hegel, una verdad que fuese meramente subjetiva no sería tampoco verdad. Sería aquella intuición inmóvil que él reprocha al idealismo anterior. Se necesita una verdadera y total

adecuación de subjetividad y objetividad. Por eso el objeto adecuado y propio de un sujeto sólo puede ser otro sujeto. El sujeto sólo podrá realizar su propia verdad en la plena y total objetividad que significa la subjetividad ajena.

«Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.»

Es necesario realizar la unidad del acto de reconocimiento mutuo en que el movimiento de la reflexión se perfeccione por ambos lados. Entonces, y sólo entonces, habrá perfecta adecuación de subjetividad y objetividad o, lo que es lo mismo, verdad igual a certeza, saber plenamente objetivo y a la vez autoconsciente.

Mientras no se da la abstracción absoluta y mutua nos encontramos todavía con una inmediatez o ser que se debe superar. La abstracción que hace la autoconciencia no es todavía la abstracción absoluta. Por eso se da un presentarse fáctico de la autoconciencia:

«Pero la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser-ahí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida.»

La autoconciencia ha surgido como negación de la naturaleza. Frente a ésta se comportaba, pues, como apetito, pero afirmándose a sí misma como negación de la naturaleza viva es también muerte. Ella se sabe por encima de la vida biológica. Su independencia respecto de la naturaleza se muestra, pues, como desprecio a la vida.

«Esta presentación es el hacer duplicado: hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida.»

La autoconciencia desprecia la vida ajena y propia. Su acción está encima de la naturaleza y la niega. Despreciando la vida se muestra ella misma como autoconciencia y ofrece la ocasión de mostrarse también como autoconciencia al yo que se le enfrenta.

«Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte.»

La acción despreciadora de la vida resulta ser, por tanto, típicamente humana. Constituye el acreditarse como hombre, ante sí y ante los otros.

«Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí mismos de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma.»

Hegel considera necesario este paso en virtud del concepto de reconocimiento mutuo que antes ha desarrollado. No basta despreciar la propia vida, sino que se debe también despreciar la ajena. No basta arriesgarse, sino que todo hombre debe constituir una amenaza para el prójimo, porque su propia autoconciencia no puede realizarse de una manera unilateral o solitaria. Su certeza o saber subjetivo de su dignidad humana, superior a la vida biológica, debe pasar a través del otro. Siendo la acción humana, constitutivamente, desprecio de la vida, este desprecio afecta tanto a uno mismo como al sujeto opuesto. Con esto se ve que tocamos aquí un punto delicado. Decir que la acción humana es necesariamente homicida resulta quizás excesivo. Hegel hace pocas puntualizaciones, aunque desde luego se debe admitir que de algún modo el comportamiento humano implica un desprecio de la vida. La superioridad del hombre sobre la naturaleza lleva consigo la mostración de que la realización de los valores específicamente humanos no está vinculada a la vida. Estar dispuesto a la muerte, sin embargo, no equivale a querer suicidarse. Querer demostrar que el otro tampoco depende esencialmente de la naturaleza no puede significar *eo ipso* el querer asesinarle. Parece imponerse, por lo tanto, una distinción o matización en ese desprecio de la vida que Hegel aquí no hace. Por lo demás el pasaje se refiere al momento en que surje la conciencia humana. En él parece resonar un eco de las luchas del hombre selvático. Quizá piensa Hegel también en las *mensurae studentium* que practicaban los estudiantes alemanes de la época. En ellas el estudiante se batía hasta el derramamiento de sangre. Arriesgaba así su propia vida y la del otro y con ello acreditaba su aspiración a pertenecer a la clase dominante y superior de la sociedad.

«Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la conciencia no es el ser, no es el modo inmediato cómo la conciencia de sí surge, ni es su estar hundido en la extensión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí.»

Aquí aparece la palabra libertad sin muchas indicaciones para determinar el sentido exacto que le confiere Hegel. Por el contexto parece equivaler sencillamente a independencia o superioridad de la autoconciencia respecto de la naturaleza. Sin embargo, esta independencia o libertad se pone también en relación con el movimiento negativo de la conciencia. Esta se libera en la medida en que considera a la objetividad natural como simple momento del espíritu. Según esto, libertad equivaldría a negación de independencia para los momentos o entes particulares, para otorgarla solamente al espíritu.

«El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.»

Hegel hace siempre un uso de la palabra «persona» en relación con un reconocimiento meramente jurídico de la personalidad.[131] Este reconocimiento es abstracto. La persona que no ha arriesgado la vida es, por decirlo así, una autoconciencia todavía potencial. Su dignidad humana está por realizar. Por eso dice Hegel que no ha alcanzado su propia verdad. Es una dignidad meramente subjetiva que no ha cobrado cuerpo objetivo a través de la experiencia real de su superioridad por encima de la biología.

«Y del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.»

Volvemos al problema de la muerte del otro. La manera de hablar de Hegel resulta dura. Sin embargo, creemos oportuno repetir lo que decíamos en la página anterior. Si el arriesgar la propia vida no significa necesariamente suicidarse, tampoco puede significar el buscar la muerte del otro el asesinarle. Debemos tener presente el principio que rige esta relación mutua de las dos autoconciencias: la acción se duplica. Si la acción del primer yo es abnegación, riesgo que demuestra el despego respecto de lo biológico, esta acción no puede ir más allá respecto del segundo yo. Se trata de invitarle también a la abnegación y al despego. Se solicita de su libertad que se libere, que salga de su hundimiento en lo biológico y cobre conciencia de sí mismo y esté también

dispuesto al sacrificio de la vida al afirmar su personalidad humana.

«Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí mismo en general; pues como la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento.»

Con el arrojo y la disposición a morir no se consigue el fin secreto de esta dialéctica que para nosotros fue ya determinado: el reconocimiento mutuo. En efecto, así como la vida, tal como se afirma en el individuo viviente, carece de la reflexión completa en la universalidad, así también la muerte, al permanecer en el mismo plano biológico de la vida, es una devolución del individuo a la universalidad que no le restituye a la vida. Se debe, por tanto, notar cómo Hegel exige que se dé el movimiento total de reflexión y que el individuo conserve en la universalidad una vida de identidad con la misma que va más allá de la vida puramente natural. Hegel no se contenta con la muerte del individuo porque ésta destruiría el polo subjetivo de la verdad —él dice la certeza— así como antes no se conformaba con una certeza meramente subjetiva carente de objetividad real.

«Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha.»

En el momento mismo en que su despego de la vida se demuestra real, porque llega hasta la muerte, se disipa esta verdad para ellos mismos.

«Superan su conciencia puesta en esa esencialidad ajena que es el ser-ahí natural o se superan a sí mismos, y son superados como extremos que quieren ser para sí. Pero, con ello, desaparece del juego del cambio el momento esencial que consiste en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; y el término medio coincide con una unidad muerta que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas.»

En la muerte no se realiza la comunidad apetecida. En el cadáver el hombre queda reducido a cosa inerte. Entre los

cadáveres ya no se da interacción humana. Se deben notar las dos características que Hegel apunta como requeridas para lograr la intersubjetividad: entregarse y recuperarse mutuamente, darse y acoger. Precisamente porque no se dan estas características en ella, la lucha a muerte fracasa como primera experiencia de intersubjetividad.

«Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada.»

Se exige la supervivencia, lo cual sólo puede conseguirse si el individuo mismo regresa a sí después de haberse dado a la muerte. Lo que en el fondo se requiere, por tanto, no es la muerte corporal, sino la muerte propia de la conciencia, la abnegación perfecta que se incluye en el acto espiritual que completa el circuito de la reflexión: un darse a morir que signifique un renacer.

«En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente.»

La autoconciencia se afirma primeramente como yo individual. Pone su esencia en la autoconciencia y desprecia la vida. Pero la vida individual le es también necesaria. Este texto podría aportarse en favor de la inmortalidad individual, que es un tema de controversia clásica en torno al hegelismo. El bloque sin fisuras del yo se ha escindido por medio de esa experiencia de la lucha a muerte. Su individualidad no subsiste inmediatamente, sino en lo universal y a través de lo universal. Porque se identificó precipitadamente con lo absoluto su afirmación de sí fracasa. Sin embargo, la experiencia frustrada tiene también un resultado positivo que consiste en la escisión del bloque inmediato de la autoconciencia que permitirá una mediación.

«La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella se ponen una autoconciencia pura y una conciencia que no es inmediatamente para sí, sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad.»

La escisión, sin embargo, es de momento una división. Ambos momentos que se han revelado como esenciales, el yo y la vida, se distribuyen en individuos opuestos.

«Ambos momentos son esenciales; pero como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.»

De esta manera tenemos ya los dos personajes de la dialéctica del señor y el esclavo. Estos dos personajes han nacido de la lucha a muerte de las conciencias. El señor retiene el momento esencial de la autoconciencia. El siervo retiene el momento que al principio fue despreciado como inesencial y que en aquella experiencia se demostró que también se requería, sin haberse podido juntar ambos momentos en una unidad. El señor se agarra fuertemente a su conciencia humana, superior a la naturaleza. El siervo se resigna a la vida natural. Por eso será como una cosa, algo que puede ser propiedad de otro, como un animal doméstico.

3. *Señor y siervo.* a) *El señorío*

«El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no solamente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí la cual está mediada consigo misma a través de otra conciencia, a saber, a través de una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general.»

Este es el progreso realizado por el señor a través de la lucha a muerte. Su conciencia ha ganado en concretez. Ya no es conciencia inmediata o abstracta, sino que ha adquirido una mediación. Se refleja en sí a través del siervo. El siervo, por su parte, está atado al mundo y a la vida. Por eso la relación del señor y el siervo es doble:

«El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de la apetencia y con la conciencia para la cual la coseidad es lo esencial»;

El señor se relaciona consigo mismo, es para sí, a través de la conciencia servil y del mundo atado a esa conciencia servil;

«y en cuanto que él, el señor, *a*) como concepto de la autoconciencia es relación inmediata del ser para sí, pero ahora, al mismo tiempo, *b*) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato con ambos momentos y b), de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro.»

El señor es conciencia humana ulteriormente especificada. En cuanto conciencia meramente humana es para sí de un modo inmediato. Ese fue el resultado de la dialéctica de la conciencia objetiva que hizo emerger la conciencia humana. Pero ahora el señor ha empezado a realizar su humanidad, ha adquirido una mediación consigo mismo a través del siervo.

Ahora bien, como el siervo tiene una estructura dual —es conciencia servil y mundo— el señor se encuentra en relación con esos dos elementos que constituyen al siervo completo. El señor se encuentra en contacto directo con la conciencia servil y a través de ella con el mundo. Pero también el señor se encuentra en contacto directo con el mundo y a través de él con el siervo.

«El señor se relaciona con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es el poder sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser el poder que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, el poder colocado por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo de sí a este otro.»

Tenemos aquí descrita la primera mediación, del señor al siervo a través de la cosa. El silogismo que construye Hegel es el siguiente:

El señor domina a la cosa,
pero la cosa domina al siervo;
luego, el señor domina al siervo.

Lo específico del siervo, bajo este punto de vista, es el estar atado a la cosa. Su dependencia respecto de la vida es su cadena.

Él ha puesto su esencia en la vida, no ha sabido renunciar a ella; está vinculado a la naturaleza. El señor, en cambio, domina la vida, porque se ha mostrado superior y libre respecto de ella.

Pero se da también una segunda mediación:

«Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a elaborarla. Por el contrario, a través de esta

mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra el goce, acabar con aquello y satisfacerse en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo que la elabora.»

En esta segunda mediación la cosa alcanza al señor filtrada a través del siervo. Este lleva la peor parte porque tiene que enfrentarse directamente con la naturaleza y sufrir su resistencia. El señor en cambio recibe la cosa de manos del siervo ya elaborada, es decir, domesticada o humanizada. Al señor no le queda sino gozarla. Lo que no conseguía el puro apetito, es decir, la relación humana más primitiva con la naturaleza, lo consigue ahora el señor al haber socializado o humanizado su relación con la cosa. Ésta ya no le ofrece resistencia, se le ha hecho perfectamente dúctil y manejable. El siervo carga con la dureza de las cosas, con su propia independencia. El señor mantiene una relación de puro dominio.

Ya se ve, sin embargo, que el señor no consigue ser perfectamente hombre. Se mueve todavía en una abstracción, porque el ser humano consiste en relacionarse con el mundo sometiéndolo y experimentando su resistencia. Al abandonar esta segunda dimensión al siervo padece él mismo una deshumanización. El siervo, en cambio, que ha tomado un papel que en principio puede parecer menos humano, porque se encuentra sometido a las cosas y al señor, se va a liberar a través de este sometimiento. Dejemos, sin embargo, de momento, esta evolución del siervo y veamos el fracaso del señor como hombre.

«En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la elaboración de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto de un determinado ser-ahí; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta.»

El señor alcanza, como se dirá en seguida, un cierto reconocimiento que se revelará, sin embargo, imperfecto. Se le somete el otro Yo y la naturaleza. Bajo este punto de vista el señor realiza, en grado limitado, su humanidad. El siervo, en cambio no se realiza como hombre. No domina a la naturaleza negándola absolutamente ni alcanza un reconocimiento humano por parte del señor. Su trabajo sobre la

cosa depende esencialmente de la resistencia del material y por otra parte, cuando consigue dominar el objeto y lo humaniza, éste se le escapa y queda transferido al señor. El siervo no goza el fruto de su trabajo. Para el señor, al contrario, la cosa es puro objeto de goce.

«Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia (servil) se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace contra ella.»

El siervo se somete secundando la acción dominadora del señor. Se niega a sí mismo.

«Y otro tanto ocurre en el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es el puro poder negativo para el cual la cosa no es nada y, por tanto él es la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial.»

Respecto de la cosa el señor alcanza también un pleno dominio a través del siervo. Éste secunda la acción negativa del señor respecto de la naturaleza. El señor es el fin y el motor de la acción del siervo. Todo es para él. El trabajo servil se limita a ser un medio para que el señor viva como hombre, domine a la naturaleza y se sacie. Sin embargo, como ya insinuábamos más arriba, se va a descubrir ahora la imperfección de esa humanidad lograda por el señor.

«Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: que aquello que el señor hace contra el otro (someterle) lo haga también contra sí mismo (que se someta) y lo que el siervo hace contra sí (someterse) lo haga también contra el otro (le someta). Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.»

No se ha alcanzado todavía la comunidad espiritual igualitaria porque no se ha producido un reconocimiento mutuo. Lo humano se ha dividido entre señor y siervo, ninguno de los dos consigue ser plenamente hombre. Porque ser hombre significa tanto dominar como servir. Más exactamente: ser hombre significa dominar a través del servicio. Por eso, quien paradójicamente conseguirá más será precisamente el siervo. El señor ha querido dominar directamente sin pasar por el camino del servicio. Su atajo se demostrará en seguida ineficaz. La afirmación de su personalidad padece todavía de inmediatez.

Algunos comentadores notan aquí [112] que el señor absoluto sería Dios. Un sujeto puramente activo que no recibiría el contragolpe de su acción. Un sujeto que podría dominar absolutamente sin someterse de ninguna manera. Un sujeto respecto del cual todos los demás sujetos serían simplemente sujetos secundarios cuyo papel consistiría meramente en secundar su acción. Y sin embargo, a esos comentaristas se les escapa el trasfondo teológico cristiano de esa dialéctica. Porque en el cristianismo el mismo señor absoluto se hace siervo y se somete. Padece en sí mismo la acción mortífera de sus hermanos y la acepta. Solamente así, a través de este camino de servidumbre, conquista su gloria. Veamos todavía cómo caracteriza Hegel el fracaso del señor:

«Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente.»

Tocamos ahora un principio fundamental del hegelismo y que constituye el idealismo objetivo: certeza y verdad deben adecuarse, saber subjetivo y verdad objetiva deben identificarse. De acuerdo con esta medida es juzgado ahora el resultado del dominio señorial. El señor alcanza su autoconciencia humana a través de una mediación inhumana. El objeto, a través del cual se afirma, no es en rigor otro yo. El reconocimiento no lo alcanza por medio de un hombre tan libre como él mismo, sino de una conciencia dependiente y por tanto cosificada.

«No es para él una conciencia tal (independiente) sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.»

Si queremos traducir este texto a un lenguaje dependiente del dogma cristiano podríamos decir: el señor sólo puede ser señor en una comunidad de señores. Dios sólo puede ser Dios en comunidad. Pero como la comunidad significa sometimiento, esos dioses han de aceptar el ser también siervos los unos de los otros.

«La verdad de la conciencia independiente (o señorial) es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al rea-

lizarse plenamente, lo contrario de aquello que es de un modo inmediato; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.»

Inversión sorprendente del resultado. El señor queda esclavizado y el esclavo liberado. Siendo la objetividad del señor la conciencia servil queda atado a ella. El señor necesita del siervo para ser hombre. Queda así sometido, contra su voluntad, al esclavo. Es un esclavo del esclavo. Nos queda ahora por ver la inversión del estado de esclavitud en libertad. Esa segunda inversión es uno de los momentos de mayor belleza de la Fenomenología.

b) *El temor*

El señor consiguió su dominio sobre las cosas y sobre el siervo a través de su arrojo. Porque despreció la vida dominó sobre ella. El siervo se sometió porque tuvo miedo. Este miedo, sin embargo, es también una experiencia con alcance metafísico que pondrá al siervo en camino de su realización como hombre.

«Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma.»

El siervo también es hombre. Hegel quiere ahora considerar la experiencia intersubjetiva del señor y del siervo desde el lado de éste. En definitiva éste es el aspecto decisivo, porque el señor en el fondo ha fracasado en el intento de realizar la libertad humana; el siervo, en cambio, va a triunfar.

«Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella.»

En el primer momento de la experiencia el siervo se somete. Con ello constituye al señor como verdad objetiva. Su ser queda todo referido al señor y es así como se hace siervo. Pero esta verdad le queda extrínseca. Él no es de ninguna manera señor.

«Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, es decir al señor absoluto.»

La humanidad no le es tan extraña al siervo como él puede pensar en el momento de someterse al señor. Su temor ante la muerte le confiere también categoría humana porque este miedo ha sido absoluto y total.

«Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.»

Recordemos cómo la fluidez es para Hegel la característica más saliente del concepto. Alcanzar la conciencia especulativa significa para él fluidificar los pensamientos fijos, darse cuenta que nada tiene solidez o estabilidad fuera del torrente total del espíritu. El miedo ha sacudido a la conciencia servil en su misma raíz y con efectos totalitarios. Ha descubierto también y ha experimentado la nadidad de todo frente a la muerte.

«Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta autoconciencia.»

Se le hace presente, inmanente en ella misma, la esencia de la subjetividad semoviente que todo lo moviliza.

«Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto.»

No solamente se encuentra en ella esta esencia humana, sino que la realiza o lleva a cabo. Su temor tiene cuerpo ante ella, se materializa en el señor y a través de éste cobra conciencia refleja de sí mismo.

«Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que al servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo supera en todos los momentos singulares su supeditación al ser-ahí natural y la elimina por medio del trabajo.»

La conciencia del siervo ha ganado la universalidad por medio del temor, esta universalidad está objetivada en su sometimiento al señor y además se encuentra realizada en el trabajo. El siervo resulta ser así un hombre concreto y real. Al trabajar realiza aquel sometimiento y realiza, por tanto, su temor. Por eso vence a la cosa y supera su independencia natural. Hegel va a insistir, en seguida, en este papel del trabajo.

c) *La formación cultural*

Es necesario que todos esos momentos se junten realmente en el acto de servicio: miedo a la muerte, sometimiento al señor y trabajo:

«Pero el sentimiento del poder absoluto en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el principio de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí.»

El temor es el principio de la sabiduría, pero sólo el principio. El temor debe completarse con el trabajo o servicio real. De esta manera la universalidad del temor pasa por la particularidad y llega hasta la singularidad de la acción concreta. Sólo así se dará en el siervo una reflexión completa que significará la posesión de sí mismo en la universalidad, es decir, su liberación como hombre.

«Pero a través del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo de la subsistencia.»

Se repite aquí el drama del apetito y goce del señor para ponerlo en contraste con el trabajo del siervo. El señor parecía ser el que se reservaba un comportamiento humano respecto del mundo. Este comportamiento es, en efecto, negador de la subsistencia de las cosas mundanas. Al siervo le tocaba una relación inhumana con las cosas, no se satisfacía con ellas, sino que se le reservaba el tener que enfrentarse a las mismas a su mismo nivel, experimentando su resistencia. Sin embargo, la satisfacción del señor se manifiesta vana porque es sin esfuerzo. Lo humano es vencer el mundo, pero al señor el mundo se le entrega ya vencido en virtud del esfuerzo del esclavo. Recibe las cosas sin aportar su esfuerzo. A la vida del señor le falta la seriedad del dolor.

«El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, un desaparecer detenido, es decir, el trabajo forma.»

El trabajo en cuanto tal no consume. Refrena el apetito y retiene el objeto trabajado. El objeto no desaparece al trabajarlo, al contrario de lo que ocurre con el goce. Pero el

objeto trabajado no es idéntico con el objeto natural. Ha sido transformado. En este sentido se puede decir que el objeto natural ha sido superado o vencido, pero al mismo tiempo no ha sido aniquilado sino conservado. Ha sido elevado a una categoría superior porque ha sido «formado» o humanizado.

«La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia.»

De esta manera el objeto gana una objetividad plena. Está ahí, delante del trabajador. No es algo extraño como puede serlo el objeto natural, sino algo suyo, su propia objetivación, es su obra que le manifiesta ante sí mismo. Por último el objeto es independiente porque lo pone al servicio del señor. Es suyo y sin embargo no está atado a él, sino que está al servicio de la universalidad.

«Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.»

Aquella objetividad deficiente que alcanzaba el señor, porque su señorío no se hacía patente en el esclavo, queda muy mejorada en el siervo. En el fruto de su trabajo se manifiesta la negatividad de la conciencia humana que él ha conquistado por el temor. En el objeto elaborado el siervo puede contemplarse a sí mismo. En el concreto puede ver su propia singularidad. Y como este objeto singular lleva en sí la forma negativa de su ser natural, el siervo puede contemplarse en él como hombre universal. Conviene, sin embargo, no olvidar que el siervo alcanza así una satisfacción que es ya humana, pero que adolece todavía de un defecto radical. Es una satisfacción solitaria a la cual le falta el reconocimiento de la otra conciencia. El señor no hace en sí mismo lo que el siervo hace. La acción del trabajador no es la acción libre del señor. Por eso la dialéctica intersubjetiva no puede terminar aquí; la sociedad igualitaria, la comunidad espiritual no se ha conseguido todavía y en cualquier caso esta experiencia de intersubjetividad no ha conseguido realizar plenamente el yo que es un nosotros o el nosotros que es un yo. Es solamente una primera experiencia que pone en camino de realización al concepto de espíritu, que permanecerá siempre en la base de la experiencia intersub-

jetiva humana, pero que en ningún caso convendrá ver como «el caso» por excelencia de intersubjetividad.

Veamos ahora el último párrafo, con el cual Hegel cierra la dialéctica del señor y el siervo. En él nos va a insistir en el carácter de universalidad que reviste la forma del objeto trabajado, esta universalidad que el siervo ha conquistado en virtud de su temor y que objetiva y deposita en el objeto cuando trabaja. Tal universalidad se hace real y concreta. Por eso el siervo se hace hombre trabajando. Pero es esa universalidad misma lo que le va a quedar deficitario y promoverá el desarrollo ulterior hasta que la universalidad sea plenamente real en la comunidad.

«Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora convierte su puro ser para sí en ente, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, el temor.»

La conciencia al trabajar objetiva o entifica su propia singularidad humana o el ser para sí de su conciencia. Además exterioriza u objetiva el temor, y al hacerlo, lo supera o niega.

«Pues en la formación de la cosa la propia negatividad, su ser para sí, se convierte en objeto solamente superando la forma contrapuesta que es.»

La objetivación de su propia subjetividad la consigue solamente el trabajador elaborando el objeto, eso es suprimiendo la forma natural del mismo.

«Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la cual ha temblado.»

Trabajando destruye la naturalidad del objeto, esa naturalidad de la cual no quiso desprenderse para afirmarse solamente como autoconciencia superior a la naturaleza.

«Pero ahora destruye este algo objetivo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en un ente que es para sí.»

El trabajo es humano. En él se supera la naturaleza de una manera más perfecta que con el desprecio señorial a la vida, porque objetiva su superioridad humana.

«En el señor, el ser para sí es para ella un otro o solamente para ella; en el temor, el ser para sí es en ella misma; en la formación, el ser para sí deviene como su propio ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí.»

Se resalta una vez más la superioridad del siervo sobre el señor. Éste quedaba alienado porque ponía su esencia en el esclavo, que seguía siendo un extraño, un otro, a pesar de referirlo a sí. El siervo, por el contrario tiene su esencia humana, por el temor, en sí mismo. A través del objeto elaborado esta esencia es además para el siervo de una manera plenamente objetiva y a la vez refleja.

«Por el hecho de colocarse hacia fuera, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad.»

La exteriorización de sí que se cumple en el trabajo no constituye una alienación. La forma subjetiva objetivada en el fruto del trabajo no deja de ser propia del sujeto a pesar de su exteriorización. Constituye su verdad en sentido propio, objetividad originada en el sujeto.

«Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse a sí misma, sentido propio, precisamente en el trabajo que sólo parecía ser un sentido extraño.»

Se encuentra a sí misma al trabajar, encuentra su sentido, a pesar de que el trabajo, en su momento inicial, sólo parecía tener sentido para el señor.

«Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general, como el de la formación y ambos igualmente de un modo universal.»

No basta la subjetividad, se requiere la objetividad. La subjetividad ha alcanzado categoría humana por el temor y el sometimiento. Pero esta humanidad del siervo se ha de llevar a cabo realmente por medio del trabajo exterior.

«Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad concienciada del ser-ahí.»

Un temor puramente interior se quedaría sin cuerpo. Al no objetivarse, ni tan siquiera sería plenamente consciente porque le faltaría el medio de la reflexión.

«Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.»

La subjetividad sólo alcanza su plenitud al formularse y expresarse por medio del trabajo. Pero tampoco bastaría un trabajo que no brotase de esta subjetividad previamente sa-

cudida por el temor. En este caso el trabajo no sería verdaderamente humano, sería el trabajo de un animal al servicio del señor.

«Si la conciencia forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí y su formar no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia.»

Un trabajo que no proceda del temor y la sumisión, no exterioriza la esencia negativa de la autoconciencia. Exterioriza entonces un «sentido propio» que carece de universalidad y el siervo no podrá reconocerse en su obra como hombre.

«Y si no ha sufrido el temor absoluto, sino solamente una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo exterior, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella.»

No basta, como nos ha dicho antes Hegel, temer esto o aquello. Se requiere el temor absoluto y total para cobrar conciencia de lo negativo y devenir así hombre. Es necesario que esta negatividad la empape y la «infecte» sin dejarle un rincón de solidez.

«Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado: el sentido propio es obstinación *(Eigensinn)*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.»

El temor que lo fluidiza todo destruye la coseidad de la conciencia. Sacude y relativiza la aparente solidez de las determinaciones concretas y muestra que el hombre está por encima de la coseidad, que él mismo no es una cosa. Si no se ha dado este temor absoluto la conciencia seguirá considerándose una cosa entre las otras, seguirá inmersa en la naturaleza. Su servicio será igual al de un animal doméstico. Y lo que en su trabajo haya de propia afirmación será sencillamente obstinación semejante a la de un cuadrúpedo. (Hegel juega con la palabra *Eigensinn* que significa obstinación y que separando sus partes se convierte en *eigen Sinn*, sentido propio.) Su libertad, el poder de oponerse, sigue siendo una libertad que no se ha liberado a sí misma, que no se ha radicado en la universalidad.

«Y del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre el poder universal y la esencia objetiva total.»

La forma es solamente una determinación particular, carece en sí de la universalidad total y absoluta. Una forma que no procede de la esencia, a pesar de superar la singularidad, se queda estrecha. Un trabajo que meramente imprime formas se queda en habilidad artesana o particular, no es trabajo humano dotado de la universalidad total. Esta habilidad domina una parcela del ser, pero no es poder absoluto sobre la totalidad. No es una acción espiritual que en el fondo debe ser acción del absoluto sobre lo absoluto.

Es inútil destacar la profundidad y grandeza de esta concepción del trabajo. En ella se pone de relieve el carácter formalmente espiritual y humano de la acción transformadora de la naturaleza. El trabajo, diferenciado de una habilidad particular, arranca de la conciencia espiritual del hombre y domina todas las cosas. Por parte del hombre viene a ser su lenguaje y su expresión. Por parte del objeto natural elaborado significa una elevación de este objeto, desde su ser natural a un nuevo ser humano y por tanto social. Y esta categoría específicamente humana del trabajo procede según Hegel del temor y el sometimiento absoluto. El hombre sólo puede actuar como hombre a través del sometimiento absoluto. Entonces se hace capaz de dominio universal y de autoafirmación. Pero el trabajo no es todavía una plena realización del hombre. En el fondo queda algo que no ha sido todavía satisfecho, el deseo de reconocimiento y de sociedad perfecta. El producto elaborado expresa al hombre frente a otro hombre, es un don social que busca el sometimiento reconocido y libre por parte del otro. Para ello, sin embargo, queda todavía, según Hegel, un largo camino por andar.

Inútil también subrayar el carácter premarxista de estos textos. Lo que Hegel exige del trabajo en la línea del temor absoluto será después en Marx la miseria absoluta del proletariado, capaz de dar conciencia humana a la clase trabajadora. Pero en la reinterpretación marxista de esos textos habrá una protesta que no se encuentra en Hegel. Éste parece dar por sentado que las cosas son así, sin más. Marx por el contrario, emitirá un juicio de valor negativo sobre esta relación de señorío-servidumbre. Significa una opresión que debe ser corregida y que no basta digerirla con el pensamiento.

El capítulo IV de la Fenomenología, dedicado a la autoconciencia, se continúa con una segunda parte en la cual se

estudia la libertad de esa autoconciencia. En ella se recorren tres figuras de conciencia llamadas estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada. Para nuestro tema de la intersubjetividad nos interesan especialmente dos puntos: primero, la autoconciencia que sale de la experiencia del servicio supera su individualismo, gana universalidad real. Segundo, la escisión de la autoconciencia en dos autoconciencias distintas, la del señor y la del siervo, se dará ahora en el seno de la autoconciencia individual misma. La superación de esta escisión, que constituye la conciencia desdichada, y la adquisición de la universalidad por parte de la conciencia individual se hará a través de un momento interesante de intersubjetividad: la mediación de la Iglesia en la persona del clérigo.

1. *El estoicismo*

La autoconciencia, al emerger de la vida, se oponía a ésta. Realizaba su libertad separándose de la vida. Pero la libertad consiste no tanto en apartarse del mundo como en ser libre dentro de él. Como escribirá Hegel pocos años después de la Fenomenología,

> «esa libertad puramente negativa, que consiste en hacer abstracción de la realidad natural presente, no corresponde al concepto de libertad, pues ésta es la igualdad consigo mismo en la alteridad. Por una parte debe intuirse en otra conciencia y por otra parte y absolutamente hablando debe ser libre no en relación con la realidad presente, sino en esta misma realidad».[113]

Esta libertad ha empezado a realizarse en la conciencia del siervo. Por lo que respecta a su relación con el mundo hemos visto cómo el trabajo significa el dominio real sobre las cosas. Por lo que respecta a su relación con el señor, sin embargo, la conciencia servil se encuentra alienada. La esencia de lo humano la contempla el siervo en el señor. Al siervo le falta el reconocimiento para saberse plenamente hombre.

Siguiendo, sin embargo, la dialéctica de su relación con el mundo la conciencia va a ganar el pensamiento y a través de éste se va a reconocer a sí misma como universal. En efecto, por medio del objeto elaborado la conciencia trabajadora se sabe en unidad con el mundo. Su objeto le pertenece y al mismo tiempo es libre en él. Realiza así una unidad de ser en sí (objeto) y de ser para sí (conciencia). Esta unidad es lo que Hegel llama pensamiento. En este momento pensamiento y libertad son lo mismo. La conciencia es libre

en tanto que es consciente de sí misma a través de su objeto. Su reflexión se realiza a través de una objetividad que no le es extraña, que es su propia obra, y en la reflexión no queda esclavizada al objeto. Tenemos, pues, un primer estadio de libertad (todavía imperfecta) que corresponde a lo que históricamente se ha llamado estoicismo. Una libertad que es, de momento, meramente pensada.

Se ha superado la abstracción del yo, el yo ha empezado a ser real, porque no se opone al mundo, sino que se sabe en unidad con él. Pero esta unidad con el mundo es ahora, todavía, una unidad inmediata que deberá desglosarse y ganar su propia mediación. La diferencia de la conciencia respecto del mundo es una diferencia meramente pensada y con ello esta verdad de la conciencia estoica se queda en verdad abstracta:

«La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma.» [124]

La identificación de la conciencia con el mundo resulta ser así meramente formal. Vuelve a perder toda la riqueza de determinaciones que el mundo ofrece. Vuelve a ser una conciencia abstracta. Su abstracción no es ya la del yo individual. Es un yo que, como pensamiento, es universal. Pero esta universalidad abarca el mundo sin reproducir, desde ella misma, toda la complejidad del contenido pensado. El estoico queda, pues, bajo este punto de vista, separado del mundo o por encima de él. El estoico es ahora semejante al señor en el estadio anterior. El señor se separaba de la naturaleza por su desprecio a la vida, el estoico se separa por el pensamiento. Es libre despreciando toda situación concreta, lo mismo la de sentarse en un trono o ser esclavo. Él sabe que pensando su situación la supera y se libera.[125]

2. *El escepticismo*

Pero así como el esclavo era la realización del señorío, ahora el escepticismo va a ser la realización del estoicismo.[126] El pensamiento estoico va a devenir escepticismo negando la esencialidad y consistencia de todas esas determinaciones múltiples que le quedaban extrínsecas. Esa negación del

escepticismo será mucho más radical que la primera negación del mundo llevada a cabo por la apetencia y el trabajo:

«Mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda; de un modo más preciso, porque esta tendencia lleva en sí misma el pensamiento o la infinitud...»[132]

La negación del señor era individual y abstracta. La del siervo era ya real, pero todavía individual. La del estoico ganó ya universalidad, pero esta universalidad era a su vez abstracta. Ahora el escéptico llevará a cabo esa universalidad destruyendo con su pensamiento toda la solidez del mundo.

En un primer momento el escéptico destruye solamente las cosas, pero al fin su obra destructora le va a alcanzar a él mismo y perderá la solidez que como sujeto pensante se otorgaba el estoico. En efecto, el estoico era —a su modo— feliz. Por el pensamiento se liberaba de toda situación penosa. El escéptico pone en marcha la fuerza destructora del pensamiento universal. Al principio este juego puede resultarle divertido. Nada es sólido fuera del pensamiento. Pero al fin el pensamiento está ligado a las cosas. Destruirlas equivaldrá a destruir su propia solidez.

Con el escepticismo la conciencia descubre, pues, todo su poder negativo en relación con el mundo, pero en definitiva esta grandeza suya se le convierte en servidumbre, porque sin mundo se pierde a sí misma. El vértigo devorador del escepticismo acaba por devorarle a él mismo. Entonces se convertirá en conciencia religiosa: una conciencia que pondrá el yo esencial más allá de ella misma. Por lo mismo esta conciencia religiosa será una conciencia desdichada.

La división de la conciencia escéptica y su tránsito a conciencia desdichada lo expresa Hegel así:

«...no logra aglutinar estos pensamientos acerca de ella misma; por una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser-ahí (=residuo del estoicismo) y, por otra parte, confiesa ser, a su vez, un recaer en lo no esencial y un dar vueltas en torno a ello.»[133]

«En el escepticismo la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo... ya que es en realidad una sola conciencia la que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es para sí la conciencia duplicada de sí como conciencia que, por una parte se libera y es inmutable e idéntica a sí misma, y que por otra parte es la conciencia de una con-

fusión y una inversión absolutas. En el estoicismo la autoconciencia es simple libertad de sí misma; en el escepticismo esta libertad se realiza, destruye el otro lado del ser-ahí determinado, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto de espíritu, pero todavía no su unidad, y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.»[139]

Omitimos una consideración más detenida sobre el escepticismo en la Fenomenología por no considerarlo directamente relacionado con nuestro tema. Desde luego, el escepticismo juega un papel importante en la dialéctica de la conciencia como el mismo Hegel nota en la introducción.[140] En las páginas directamente dedicadas a esta figura de conciencia observa Hegel cómo en el escepticismo la conciencia descubre su acción negativa sobre los contenidos objetivamente dados. Una acción que la conciencia realizaba ya en sus tres figuras objetivas, pero que entonces no podía explicarse. El objeto de la sensibilidad se le esfumaba y se le convertía en la cosa de la percepción. Esta cosa, a su vez, se esfumaba y se convertía en la fuerza como objeto del entendimiento. Ahora, como conciencia escéptica, ha descubierto su fuerza destructiva y sabe que ya entonces la ejercitaba.

3. *La conciencia desventurada*

Hemos visto ya cómo esta figura ha interiorizado el desdoblamiento del señor y el siervo. Tampoco nos vamos a detener especialmente en ella. Su estudio tiene una importancia especial dentro del tema religión en la Fenomenología. Aquí nos limitamos a dar un resumen breve de su dialéctica para detenernos en el momento de intersubjetividad que significa la mediación de la clerecía en la experiencia de la conciencia piadosa.

El primer párrafo, con el cual se abre la última parte del capítulo IV de la Fenomenología, lo dedica Hegel a la exposición de conjunto del drama de la conciencia desventurada. Todo consiste en que es una conciencia dividida en sí misma. Esto la hace inevitablemente inquieta y desgraciada. Lleva la contradicción en el fondo de sí misma. Dentro de ella están ahora los dos personajes que se enfrentaban en la lucha del señorío y la servidumbre y «cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad» se ve expul-

sada de este descanso para ser arrojada al polo opuesto de sí misma.

Pero ya en este primer párrafo Hegel anuncia el desenlace del drama. La agonía de la conciencia desgraciada tendrá un final feliz, se reconciliará consigo misma y esta reconciliación será «el concepto de espíritu hecho vivo y entrado en la existencia». A pesar de su desgarrón interior, la conciencia desventurada es una conciencia. Lo es ya en sí, pero le falta serlo todavía para sí misma: no ha ganado la conciencia expresa de su unidad.[141]

Respecto de este primer párrafo conviene notar solamente que Hegel anuncia un final que será «espíritu vivo y existente» cuando en realidad, al final del capítulo, se alcanzará solamente el estadio de la razón, dentro del cual el concepto de espíritu tendrá todavía una realización deficitaria a causa del predominio de lo individual sobre lo universal o comunitario. Una segunda observación la merecen las palabras con que caracteriza aquí Hegel al espíritu que anuncia: la conciencia es ya espíritu en sí porque es contemplación de una conciencia en otra. Ella misma es a la vez el otro.

Anunciado en su conjunto el drama de la conciencia y su final, Hegel describe a continuación los dos extremos o polos en que la conciencia se divide: ella misma, en cuanto conciencia esencialmente mudable, y el polo de «lo inmutable». Este segundo polo es el nombre que aquí le conviene a Dios. Un Dios que para la conciencia es de momento perfectamente trascendente, distinto de ella misma y que proyecta en la lejanía sin reconocerse en él. Este polo trascendente está visto por la conciencia como lo esencial, totalmente ajeno a la mutabilidad que ella experimenta dolorosamente en sí misma.

La agonía de la conciencia consistirá en querer suprimirse o superarse a sí misma para pasar al extremo de la inmutabilidad. Pero jamás podrá alcanzarlo. El Dios inmutable la repelerá siempre hacia su propia finitud. En esta lucha, sin embargo, ocurrirá algo que de momento no se podía sospechar: el mismo inmutable quedará afectado por la finitud y la mutabilidad de la conciencia. Dejará de ser así el Dios absolutamente trascendente para convertirse en el Dios cristiano que deviene él mismo hombre. Y este descenso de Dios posibilitará el ascenso humano. A través del Dios encarnado la conciencia humana conseguirá el contacto verdadero y efectivo con el inmutable. Ella misma devendrá

divina. Hegel distingue aquí tres momentos en esta experiencia religiosa que tienen una importancia especial:

a) La conciencia se remonta a lo inmutable considerado como lo distinto de ella misma. Es el momento religioso teísta. Se ve repelida entonces por Dios que aparece como un Dios que condena. Este momento equivale a la religón judaica o al reino del Padre.

Pero para ser repelida desde lo inmutable la conciencia humana o finita ha tenido que aparecer en el seno mismo de Dios. Cierto que en este momento aparece como lo opuesto a Dios, pero lo que Hegel subraya es la aparición de este elemento humano en la divinidad. Puesto que Dios condena resulta ser un Dios interesado en la humanidad. Su trascendencia no es tan absoluta que le haga desentenderse del hombre. Desde Él mismo se ve el hombre arrojado al tormento de su mutabilidad.

Así ocurre un segundo momento, en el cual el Dios inmutable queda él mismo revestido de mutabilidad:

b) Dios afectado por la singularidad humana. Es el momento religioso cristiano o el reino del Hijo.

En este segundo momento ha empezado ya una unidad entre Dios y el hombre, pero esta unidad es todavía imperfecta, porque el Dios-hombre, Cristo, es *otro* hombre distinto de la conciencia humana misma que hace su experiencia religiosa. Hegel nos dice incluso que con esta encarnación queda acentuada la trascendencia de Dios:

«Pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, que lo inmutable se ha acercado a la conciencia, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real.» [142]

La misma carne del Dios encarnado se interpone. Deberá, pues, suprimir la carnalidad para poder realizar su unidad con este Dios que se le acerca y sólo cuando alcance al Cristo espiritual quedará ella misma realmente divinizada.

c) Con esto llegamos al tercer momento. La conciencia se encuentra ella misma, en su singularidad concreta y real, identificada con lo inmutable. Es el momento religioso eclesiológico o el reino del Espíritu, caracterizado por Hegel como un momento de alegría y reconciliación.

Omitimos la consideración de dos párrafos altamente significativos en orden a juzgar de la interpretación conceptual del cristianismo que nos ofrece Hegel en toda esa dialéctica (páginas: 212 edic. Hoffmeister, 130 en la trad. castellana).

Creemos muy importante advertir cómo la unidad de la conciencia y de Dios se concibe de una manera actual, es decir, que no se trata de una comunidad dada de una manera estática, sino de un acto vivo que es acto de los dos extremos. Una consideración más amplia de este punto nos llevaría demasiado lejos. Hacemos la observación sólo para notar cómo se produce aquí lo que ya decíamos al estudiar la dialéctica del señor y el siervo: la unidad de la conciencia es un co-acto.

El capítulo termina con la descripción de la experiencia transformadora de la conciencia desgraciada. Esta experiencia tiene también tres tiempos:

a) El momento de la contemplación. En este momento resalta la lejanía de Dios. La conciencia se comporta piadosamente. Se hace consciente de su unidad con lo divino de una manera meramente sentimental (Hegel dice musical). Lo que todavía le falta a este momento es llegar a pensar conceptualmente la relación entre los dos extremos:

La devoción lleva a la cruzada. Nos encontramos en una figura de conciencia que reproduce el estado de conciencia del devoto medieval. Éste buscaba ya la presencia de Dios en la tierra, en el lugar terrestre y concreto donde Dios había pisado y dejado su propio sepulcro. Pero la cruzada debe fracasar. Significa todavía una comprensión demasiado carnal del cristianismo. Busca la concretez y singularidad humana de Dios entendiéndola de manera muy material. En este punto Hegel emplea una expresión sorprendente:

«...al pasar por la experiencia de que el sepulcro de su esencia real e inmutable carece de realidad; de que la singularidad desaparecida, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como real o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal».[49]

No cabe duda de que aquí Hegel alcanza un punto extremo de su pensamiento: nos dice que singularidad verdadera significa singularidad universal. Expresión de gran belleza, extremadamente sintética y aparentemente contradictoria... en la cual se espejea todo el hegelismo. Expresión que debemos recoger como muy importante para nuestro tema, en orden a determinar la absorción de la personalidad singular en la comunidad. Hegel se niega, desde luego, a identificar la esencia de la singularidad con la singularidad material, atada a un lugar del espacio y del tiempo y ajena o extrínseca res-

pecto del universal. El singular material realiza en efecto el singular, pero de manera muy imperfecta, contrayéndolo, decían los antiguos. El singular espiritual, por el contrario, no contrae el ámbito total de la universalidad que realiza. Y solamente esta singularidad es la que Hegel quiere llamar verdadera. Una singularidad que surge del universal y se queda en él. Es imposible omitir aquí la memoria de algunas doctrinas de los Padres de la Iglesia griegos que otorgaban a Cristo una naturaleza humana universal, a fin de que la redención operada en su carne alcanzase a todo hombre singular.

b) El segundo momento de vida cristiana consistirá en pasar de la contemplación a la acción como resultado del fracaso del sentimiento religioso y la cruzada. Con este paso empezamos a salir de la Edad Media para entrar en la Moderna. El hombre se vuelve hacia todo el mundo y no ya solamente hacia Palestina como el lugar de la presencia de Dios. Empieza a dedicarse al trabajo y al goce en un mundo que ahora ve como sagrado. Ya no es aquel mundo meramente natural con el que se enfrentaba la conciencia humana en el momento de su emerger. Las cosas retienen su dimensión negativa o su nulidad frente al hombre. En sí mismas no son ni valen nada, pero son portadoras de una presencia del inmutable, son sus dones. Y el mismo trabajo y goce cristianos del mundo son a su vez un don de lo alto. La conciencia religiosa que ahora trabaja y goza en el mundo sabe sin embargo que ni las cosas ni ella misma son lo último. Ambos extremos de la relación yo-mundo se prolongan hasta un Dios que no permanece lejano e inactivo, sino que se da al hombre. Éste se ve obligado entonces a dar gracias a Dios. De este modo se completa el movimiento de reflexión que parte del universal inmutable y desciende hasta la singularidad humana y mundana. Pero este círculo, nota Hegel, no se cierra en el hombre mismo, sino en el inmutable mismo. El esquema sigue siendo teocéntrico, todo parte de Dios por gracia y retorna a Él en la acción de gracias. Esto precisamente constituye la desdicha de este momento. La conciencia, por un lado, no se ha identificado todavía plenamente con Dios y, por otro lado, la acción de gracias y su trabajo en el mundo son obra suya. No se ha realizado una unidad perfecta de las dos acciones. Por ello es necesario una total abnegación de sí que significará el tercer momento y el definitivo de la vida cristiana.

c) La mortificación. Hegel nos describe ahora cómo la

conciencia, sabiendo que su singularidad se afirmaba todavía en el trabajo y en la acción de gracias, va a intentar la cancelación de sí misma para intentar una vez más pasar a lo universal inmutable. Esto lo conseguirá ahora gracias a la mediación de la Iglesia. Ésta será, por medio del consejero espiritual, la conciencia mediadora de su entrega absoluta. La conciencia estaba ya en relación con lo inmutable, se comparaba continuamente con él y trataba siempre de alcanzarlo, pero le faltaba realizar la mediación de esta relación inmediata. Detengámonos un poco más en el estudio de esta mediación porque ella constituye un auténtico caso de intersubjetividad.

El consejero espiritual es él mismo una conciencia «ya que (su acción) es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal».[144]

Nos encontramos, pues, con que el esfuerzo religioso de la conciencia desventurada no consigue lo que se propone, a saber, el contacto y la identificación con lo universal inmutable, ni por el camino de la interioridad pura (contemplación) ni por el camino de una acción religiosa en el mundo. Necesita de otro yo que le haga de mediador.

«En él la conciencia se libera, por tanto, de la acción y del goce como de lo suyo; arroja de sí misma como extremo que es para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la propiedad y la libertad de la decisión y, con ello, la culpa de lo que hace.» [145]

Una culpa que siempre renacía al intentar unirse al inmutable con su propia acción.

«La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la voluntad.» [146]

Así, con la obediencia al padre espiritual, la conciencia se despoja de lo más íntimo de sí misma.

«Pero para la conciencia inesencial permanece aún su lado objetivo, a saber, el fruto de su trabajo y el disfrute. También esto es repudiado de sí mismo por ella y, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su realidad lograda en el trabajo y en el goce.» [147]

Así se consuma la renuncia. Abarca tanto el ángulo subjetivo (obediencia, sacrificio de la voluntad) como el ángulo objetivo (renuncia a la propiedad y al goce). Hace entonces algo que no comprende y de esta manera alcanza el culto

perfecto: un culto que no queda en meras palabras o intenciones, sino que llega a ser sacrificio u holocausto.

«Pero, en el sacrificio realmente consumado, la conciencia, lo mismo que supera la acción como lo suyo, se desprende también en sí de su desventura como proveniente de su acción.» [145]

En el sacrificio perfecto alcanza por fin su paz. Al desprenderse de sí se desprende de su propia cruz. (Ya san Agustín había dicho: «*crux tua tu*».) Mientras la conciencia sigue siendo religiosa atribuye sin embargo toda su felicidad a Dios mismo: Hegel dice «es la acción del otro extremo del silogismo, que es la esencia que es en sí».[146] Esta acción de Dios repone al hombre. La conciencia se encuentra ahora afirmada, no en virtud de su propia voluntad, sino en virtud de la voluntad divina, y esto lo sabe en virtud de la afirmación del padre espiritual que le sirve de mediador, tanto de su propia entrega como de la aceptación divina de su sacrificio. En cuanto conciencia religiosa la conciencia sigue siendo una conciencia dividida.

«Para ella, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es en sí, pero ella misma no es ante sí este en sí; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal.» [147]

La conciencia sólo capta el lado negativo de lo que ha ocurrido. La reconciliación, la posición de su voluntad singular desde el universal le permanece ajena. Pero se representa, sin embargo, esta unidad.

«Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y el objeto, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene para ella de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza, todavía rota, de que solamente en sí es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado...» [148]

La reconciliación bienaventurada permanece en un más allá. En este punto la conciencia es todavía religiosa. Pero,

«en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia singular son para ella ser y acción en sí, deviene para ella la representación de la razón, o sea, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absolutamente en sí, o de ser toda realidad.» [149]

De esta manera concluye Hegel el capítulo IV de la Fenomenología y anuncia el tránsito a la figura siguiente, la razón. Ésta significará un paso a la irreligiosidad, porque esta representación unitaria del ser y la acción, de la universalidad y singularidad reconciliadas, que está al término de la experiencia religiosa cristiana va a perder ahora su alteridad y la conciencia se identificará con este objeto que al principio sólo se representaba como un más allá.

Lo que aquí creemos necesario retener y subrayar es sencillamente el parentesco o semejanza de este momento de intersubjetividad con el que estudiamos anteriormente. El siervo realizaba su humanidad a través de su servicio; el religioso realiza su reconciliación con Dios a través de su entrega total. En ambos casos se requiere que esta entrega se haga a otra conciencia, sometiéndose a ella, y que esta entrega se realice en las obras. Sólo así la conciencia sale de su singularidad inmediata, que tiende a afirmarse separadamente de lo universal, encuentra la universalidad y en ésta reencuentra su singularidad. Una singularidad que es ahora verdadera y auténtica.

Capítulo quinto

El individualismo de la razón

La autoconciencia ha devenido razón a través de un camino que avanza desde el emerger del Yo oponiéndose a la naturaleza hasta la experiencia religiosa medieval. Este trayectó, por tanto, concluye la formación de la conciencia en tanto que ésta debe asimilar el pensamiento antiguo. En el capítulo dedicado a la razón Hegel va a tomar posición frente al pensamiento moderno, especialmente respecto del idealismo de Kant y Fichte.

Hegel define así a la razón: «Certeza de la conciencia de ser en su singularidad absolutamente en sí, o de ser toda realidad.» [146] En esta definición se expresa, muy condensadamente, el camino recorrido en el capítulo anterior. En efecto, la autoconciencia al nacer tomaba un carácter singular; la singularidad del Yo se afirmaba inmediatamente; el hombre sentaba su independencia frente a la naturaleza. Pero a través de la lucha a muerte, de la dialéctica del señorío y la servidumbre, del estoicismo y del escepticismo, y finalmente por obra del cristianismo, esta subjetividad singular ha sufrido una educación que la ha universalizado. El yo no es ahora un yo que se afirma inmediatamente y en oposición al mundo, sino que estamos ante un yo que, principalmente a través de dos momentos de renuncia —el servicio y la abnegación cristiana—, se ha reencontrado en el universal. La singularidad no se ha perdido, sino que se identifica con el en-sí absoluto; vive en el seno de la universalidad, después de haber muerto a la individualidad unilateral. Su autoconciencia se ha ensanchado hasta abarcarlo todo. Por eso, habiendo extendido sus fronteras, ya no se opone al mundo. Se ha reconciliado con las cosas y va a adoptar una actitud positiva frente a ellas. El yo y el mundo forman toda la realidad, y el yo sabe que el mundo es tan suyo como su propio yo.

Desde un punto de vista que prevalecerá en las obras posteriores de Hegel el camino de la Fenomenología se podría terminar aquí porque con la razón hemos alcanzado el Todo.

Habiéndose adecuado con la totalidad podría considerarse terminado el proceso de educación de la conciencia. Con la razón, como se desprende de la definición que hemos transcrito, hemos ya alcanzado la unidad buscada de subjetividad y objetividad. Más allá de ese todo no se podrá ir. Así en la «Propedéutica» escribirá Hegel:

«La razón es la unión suprema de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, del conocimiento de un objeto y del autoconocimiento. La razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, es decir, de la esencia de las cosas, como pensamiento propio. Es, en un solo y mismo pensamiento, a la vez y por el mismo título, certeza de sí y ser, es decir subjetividad y objetividad.

»En otros términos: lo que discernimos por obra de la razón es un contenido que, 1) no consiste en nuestras propias representaciones o pensamientos producidos por nosotros mismos, sino que contiene la esencia de las cosas tal como son en sí mismas y para ellas mismas, y tiene una realidad objetiva, y 2) este contenido no es algo extraño al yo, algo que le fuera dado, sino que está penetrado por él, apropiado y, por consiguiente, ha sido también engendrado por el yo.

»De esta manera el saber de la razón no es una simple certeza subjetiva, sino que es, igualmente, verdad, ya que la verdad consiste en el acuerdo, o más bien en la unidad de la certeza y el ser, es decir con la objetividad.» [46]

Este fragmento es de una claridad que no es frecuente en la Fenomenología. Especialmente el segundo párrafo deja muy bien a salvo los dos polos de la subjetividad y la objetividad, cuidando de que ninguno de ellos absorba al otro. Las determinaciones pensadas son, desde luego, del objeto, pero no conservan una extrañeza respecto del sujeto. Este se las asimila y apropia, lo cual incluye evidentemente tanto una pasividad como una actividad del sujeto. Equilibrados y ensamblados esos dos polos, la Propedéutica considera acabada la Fenomenología y pasa ya a la Lógica, una ciencia que teniendo por objeto el pensamiento tratará bajo el mismo título el ser y será por tanto, a la vez, Metafísica. En la Fenomenología que estudiamos, sin embargo, Hegel no avanza tan aprisa. Si bien expresa esta totalidad de subjetividad y objetividad alcanzada por la razón de manera muy clara, hace hincapié, al mismo tiempo, en los defectos de la razón naciente. En ella hay un desequilibrio a favor del polo subjetivo. El yo sabe que es toda la realidad, pero la manera en que esa realidad queda ensamblada al yo es todavía muy deficiente, se resiente de abstractismo porque se abarca a título de mera universalidad, sin comprender en sí toda la riqueza de detalles del mundo, desarrollados y engendrados

desde el pensamiento mismo. Éste es el núcleo de la crítica que hace Hegel al idealismo que le precede y, en su consecuencia, la tarea que él se fija. Aceptará del idealismo que el yo es toda la realidad, en el sentido explicado, pero no se contentará con una afirmación desnuda de esta tesis que Hegel tiene por dogmatismo, sino que necesitará desarrollar todo el contenido mundano del Yo, ganar para el pensamiento y desde él a todo el mundo y no solamente un esquema formal del mismo. Entonces el idealismo habrá equilibrado efectivamente su subjetividad y objetividad, se habrá construido el idealismo objetivo, se habrá probado como filosofía definitiva porque lo contendrá todo de manera efectivamente pensada o científica. Pero para ganar esta objetividad plena, el idealismo de Hegel tendrá que profundizar más en la subjetividad. Ahora bien, el defecto que Hegel va a descubrir en el racionalismo anterior a él consistirá en el individualismo. Cierto que la serie de experiencias hechas hasta aquí han educado a la conciencia enseñándole que su singularidad vale en la medida en que es universal, pero tal universalidad es abstracta. Aprender la universalidad concreta significará el paso de una individualidad solitaria a otra serie de experiencias de carácter rigurosamente social. Y en este punto encontraremos lo más característico de la Fenomenología de 1807: la continuación de la serie de figuras de conciencia por otra serie de figuras que ya no son «de conciencia», sino «de un mundo», es decir, figuras o estructuras sociales.

Como sea que en el seno de la razón va a ocurrir también una fragmentación de la subjetividad en distintos yos, que dará lugar a nuevas relaciones intersubjetivas, semejante a la fragmentación o duplicación de la autoconciencia que estudiamos en el capítulo anterior, vamos a dar sucintamente la caracterización de la razón tal como Hegel la expresa:

En primer lugar, la razón nace como consecuencia de una *reditio completa*:

«En el pensamiento captado por ella, de que la conciencia singular es en sí esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma.» [illegible]

El yo partió de su singularidad y ha retornado a ella. Su movimiento o reflexión se ha cumplido como negación de sí mismo para encontrar lo esencial que consideraba como ex-

terior. Pero en la esencia universal se ha reencontrado a sí mismo y ahora siente asegurada su singularidad como algo positivo. El yo es real y el mundo también como propiedad suya.

Con esto tenemos descrita la certeza de la razón, su saber subjetivo acerca de ella misma. A continuación Hegel describe la verdad de la razón, su norma objetiva, y la distingue todavía de la certeza. Porque esa distinción existe la Fenomenología no ha terminado todavía. Mientras tal distinción se da, permanecemos en el reino de la conciencia finita que es tensión constitutiva entre esos dos polos; una tensión que la pone en movimiento hacia el saber absoluto, en el cual esta distinción tendrá que superarse definitivamente. En eso radica la diferencia entre la presentación de la razón que se hace en la Fenomenología y la que hemos citado tomándola de la Propedéutica. En ésta los dos polos de la conciencia se han adecuado sin más. En el primer párrafo de la Fenomenología dedicado a la razón, sin embargo, se marca todavía una diferencia. En efecto, la verdad de la razón es aquí el Padre espiritual o confesor que en la religión medieval servía de mediador:

«Su verdad es aquella que en el silogismo (de la conciencia desdichada), en el cual los extremos aparecían absolutamente disociados, se manifestaba como el término medio que anuncia a la conciencia inmutable (Dios) que lo singular ha renunciado a sí y a lo singular (el hombre), que lo inmutable (Dios) no es ya un extremo para él (absolutamente trascendente), sino que se ha reconciliado con él (es decir, le está unido). Este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos (extremos) y los relaciona entre sí y la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia a sí misma, la certeza de ser toda verdad.» [149]

En la conciencia del confesor, por tanto, se ha realizado la unión de los dos polos que la conciencia desgraciada mantenía distantes. Pero este saber se resiente de inmediatez o sustancialidad. Le falta ganar un desarrollo que subjetivice o dinamice el saber. Claro es que este saber se ha ganado de una manera dinámica a lo largo del camino fenomenológico ya recorrido, pero esto lo ha olvidado la conciencia racional en el momento de aparecer, y por ello se identifica sin más con toda la realidad. Olvida que su identificación con lo absoluto ha tenido que ser llevada a cabo dolorosamente, y por eso mismo la conciencia racional se hace irreligiosa.[150] El trascendente de la conciencia medieval se ha hecho inmanente sin más.

La consecuencia inmediata de esta nueva actitud espiri-

tual será la atención hacia el mundo. De ahí brotará todo el movimiento cientista del Renacimiento. El mundo es del hombre y el hombre se realizará, no ya negándolo como ocurría en el capítulo anterior, sino interrogándolo. Será así conciencia observadora de la naturaleza. Con la ciencia pretenderá llenar el vacío de su yo meramente formal, el cual se identifica con el mundo en general o en abstracto, pero que no encuentra en sí la riqueza del contenido. Por eso, en el fondo, la conciencia observadora lo que busca en la naturaleza no es cualquier cosa, sino ella misma. Así resulta, paradójicamente, que cuando el hombre del racionalismo cree estar más seguro de sí mismo en realidad se ha perdido. Ha ganado una subjetividad falsa, que en el lenguaje hegeliano se llamaría sustancial y que hoy llamaríamos cósica. Su saberse y su saber acerca del mundo se han hecho inmediatos. Por ello deberá reemprender un camino semejante al que ya recorrió. Para subsanar su olvido, tendrá que dirigirse de nuevo hacia el mundo, pero el estudio de la objetividad devolverá la conciencia a sí misma. Se repetirá el proceso que va de la conciencia (objetiva) a la autoconciencia (subjetiva).

Esa es la razón porque Hegel se entretiene en destacar los defectos del idealismo que él trata de superar y completar. Tal idealismo es, en primer lugar, un dogmatismo. Una aseveración nuda frente a la aseveración igualmente válida de la conciencia realista ingenua. Eso prueba, para Hegel, que el idealismo no es todavía saber absoluto, sino una figura pasajera de conciencia, una abstracción del espíritu, una parcialidad junto a otras. Cuando el idealismo se pruebe significará que habrá perdido su inmediatez o sustancialidad (cognoscitiva). Habrá devenido sujeto, mediación, sistema o concepto. Desde esta subjetividad verdaderamente absoluta se desarrollará toda la pluralidad social y cósmica que ahora queda abrazada de una manera meramente formal, estática y extrínseca.[151]

El idealismo que Hegel aquí combate se expresa de manera privilegiada en la «Categoría». La categoría era ya en el kantismo la unidad conceptual dada apriori en la conciencia y que permitía asumir la experiencia. Era, pues, la unidad de yo y mundo. Pero esta categoría se multiplicaba en doce y a su vez esas categorías necesitaban de los esquemas para enlazar con el mundo. Eso prueba, piensa Hegel, que la subjetividad kantiana no era una auténtica subjetividad. El mundo le quedaba extraño y lejano, la cosa en sí siempre ignorada, pero siempre afirmada como punto de referencia

último. Una cosa en sí que se debía referir a otra subjetividad ideal (el *intellectus archetypus*) porque no se conseguía referirla a la subjetividad real. La categoría kantiana es algo subjetivo, en oposición a la categoría aristotélica que era meramente objetiva, pero su subjetividad es muy deficiente. Su multiplicación en doce categorías resulta arbitraria y se afirma de manera puramente positiva. Una categoría que se multiplicase intrínsecamente, sería una unidad que se niega. Esto es precisamente lo que Hegel llama singularidad, algo que es siendo otro para ella.[152] Y la auténtica singularidad es la del sujeto universalizado, el sujeto espiritual que se sepa a sí mismo en lo universal, pero no de una manera inmediata.

Hegel denuncia a continuación la situación contradictoria de ese idealismo. Porque su unidad de subjetividad y objetividad es una unidad muerta o quieta necesita del complemento de las ciencias naturales positivas. Porque es un idealismo deficiente engendra y mantiene junto a sí a un empirismo. Su saber subjetivo es tan pobre que debe remitirse a un conocimiento aposteriori que ya se ha denunciado como fundamentalmente inválido. Y sin embargo, piensa Hegel, ese empirismo obedece a un instinto profundo de la razón. La razón va a buscarse a sí misma en la observación de la naturaleza, lo cual significará la elevación de su certeza abstracta, consistente en afirmarse idéntica con toda realidad, a una verdad plenamente concreta y desarrollada.[153]

1. *La conciencia observadora.* a) *Observación de la naturaleza*

La conciencia, pues, llevada del instinto de la razón se dirige hacia el mundo para interrogarlo. Lo que en el fondo busca, no es tanto un conocimiento de la naturaleza, en el cual jamás podrá satisfacerse el espíritu, sino un conocimiento de sí misma y de su unidad dialéctica con el mundo. Ahora se sabe en unidad con el mundo, pero esa unidad es todavía inmediata.

La conciencia, sin embargo, no se encontrará en el mundo ni en el cuerpo humano porque la naturaleza significa siempre una fijación del concepto, una osificación del espíritu. Concepto y espíritu son en sí movimiento. La conciencia no encontrará este movimiento propio del concepto en la naturaleza, pero su estudio le será útil, porque le va a conducir a la observación de la acción humana y de ésta al espíritu propiamente dicho, el cual toma cuerpo en las

formas de vida social. Hegel no quiere jamás separar el espíritu y la corporeidad, la subjetividad y la objetividad, pero la naturaleza es un cuerpo que objetiva impropiamente al espíritu. Donde el espíritu toma verdaderamente cuerpo es en la Historia, en la vida social. Como el mismo Hegel escribirá años adelante, es éste el campo más apto para la Filosofía y donde ésta debe realizarse.[154] En la naturaleza el espíritu se encuentra como ente y no como acto, como pretérito o residuo y no como presente. En ella se ha perdido la unidad y distinción de los momentos que constituyen la vida viviente del espíritu.

La actividad observadora asciende desde lo anorgánico a lo orgánico. Vamos a dar de manera muy compendiosa el resumen de lo que Hegel escribe a este propósito.[155] Se trata de una de las partes más aburridas de la Fenomenología y no tiene un interés directo para nuestro tema. Además, la exposición hegeliana está muy ligada a la ciencia de su tiempo. No faltan, sin embargo, observaciones interesantes que tienen todavía hoy su vigencia para una crítica de las ciencias positivas.

La observación de la naturaleza empieza siendo una actividad descriptiva y clasificadora de los distintos entes. Se esfuerza en dar nombre a las cosas y las agrupa en géneros y especies. Ello lleva consigo una actividad universalizadora todavía muy superficial. El estudio de la naturaleza es más una tarea de la memoria que del entendimiento. La labor clasificadora depende de una búsqueda de los caracteres distintos de las especies. Pero pronto se advierte que el orden se confunde. Las fronteras entre las distintas casillas se diluyen, la elección de los signos distintivos se hace problemática o arbitraria.

Un paso ulterior consiste en la observación de las leyes de la naturaleza. La ley es ya un esfuerzo conceptualizador porque trata de ligar entes o determinaciones que pasan a ser momentos de un Todo más amplio. Estos momentos quedan ligados por una relación que es ya necesidad y no un puro darse así. Sin embargo, nota Hegel, la verdadera reflexión conceptual la hace el entendimiento observador y la ley busca una necesidad que sobrepasa la probabilidad que puede dar la observación pura.

En la observación de la naturaleza orgánica nos encontramos ya con un movimiento del objeto mismo. El viviente consiste en un proceso unitario de momentos diferenciados o especializados. Se da ya una reflexión objetiva y se nos hace inevitable una consideración finalística. Pero la relación

del viviente con la naturaleza ambiente queda ambigua e indeterminada, no se da una correlación estricta entre la naturaleza del aire y el ala del animal volador, por ejemplo. Esta correlación existe, pero es muy vaga. De ahí resulta que la naturaleza viviente es todavía una realización muy imperfecta del concepto. El ser viviente goza de una unidad más estricta que la unidad del anorgánico; en el vivo se juntan los momentos que en el anorgánico se separan, por ejemplo actividad y pasividad, en cuanto el viviente se construye a sí mismo, pero permanece siempre un hiato, subrayado por Kant en la *Crítica del Juicio*, entre el pensamiento finalístico inevitable y lo que nos da la observación aposteriori.

Con referencia directa a la ciencia de su tiempo nota Hegel que tampoco resulta satisfactorio el intento de unir el finalismo meramente pensado con el objeto directamente observable a base de distinguir en el objeto mismo un interior y un exterior y proclamar la ley de que la exterioridad es expresión de la interioridad. La interioridad del orgánico se presenta entonces compuesta de tres momentos: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. El primer momento significa ya una reflexión incipiente, disuelve la solidez del anorgánico y prenuncia la función teorética del entendimiento. La irritabilidad, considerada como la capacidad de acción y reacción del viviente frente al mundo, prenuncia la praxis humana. Por último, la reproducción, tanto de las partes del viviente mismo como de otros individuos de la misma especie, significa una actividad puramente finalística, con un fin en sí que es el género universal. Lo fundamental de la vida es, desde luego, la generación. Ésta se hace siempre por división interna (células, sexos) y por reflexión en la unidad universal. Pero en cualquier caso la unidad perfecta de singularidad y universalidad que se dan en el hombre queda aquí sin cumplir. La razón observadora corta esos momentos que en realidad están siempre interpenetrados, y quiere observarlos en los órganos mismos: así, la sensibilidad estaría expresada por el sistema nervioso, la irritabilidad por el sistema muscular y la reproducción por los aparatos genitales. Sin embargo, ocurre que esos diferentes sistemas no pueden estudiarse por separado, se depasan y trascienden uno al otro.

De esta exposición sumaria retendremos un punto que interesa subrayar para nuestro asunto, a saber, que una Filosofía de la Naturaleza es imposible sin integrarla a una Filosofía del Espíritu. La naturaleza sola es nada, está liga-

da al hombre y a su Historia, que es la vida propia del concepto. Hegel piensa —muy sorprendentemente— que lo único que se puede sistematizar es el espíritu. La naturaleza no puede sistematizarse sino en dependencia de éste. Conciencia e Historia se dejan sistematizar porque en ellos se juntan verdaderamente universalidad y singularidad. En el viviente, por el contrario, se mantienen ambos polos separados y sólo pueden juntarse por la mediación de la conciencia humana. Citemos el texto de Hegel en el que se compendia lo dicho:

«De lo anterior se desprende que en la observación del ser-ahí configurado (el mundo natural) la razón sólo puede presentarse como vida en general (vida biológica), pero una vida que, en su diferenciación, no tiene realmente en sí misma (conviene subrayar este "en sí misma") una seriación y organización racional y que no es un sistema de figuras basado en sí mismo (insistamos, basado en sí mismo, con inteligibilidad autónoma adecuada). Si en el silogismo de la configuración orgánica el término medio, en el cual se juntan la especie y su realidad como individualidad singular (el individuo vivo) llevase en sí mismo los extremos de la universalidad interna y de la individualidad universal, este término medio tendría en el movimiento de su realidad la expresión y la naturaleza de la universalidad y sería el desarrollo que se sistematizaría a sí mismo.»

Comentemos antes de seguir adelante. El individuo vivo es una realización de la especie o universalidad, pero en él no se juntan perfectamente ambos extremos, la universalidad queda contraída. Ocurre entonces que se pierde la interna necesidad del universal, aparece un margen de contingencia. El desarrollo del viviente no constituye una expresión cabal de la universalidad. Un individuo que juntase perfectamente estos extremos expresaría por el contrario, en su individualidad concreta y real, a la universalidad y manifestaría su inteligibilidad o necesidad en sí mismas. Éste es el caso precisamente del hombre. Por ello es posible una Fenomenología del Espíritu y no una Fenomenología de la Naturaleza. En el devenir de las figuras de la conciencia humana se revela el espíritu porque el hombre es un singular universal. Por eso Hegel continúa:

«Así pues, la conciencia situada entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos (en la Fenomenología) y que tiene su ser ahí objetivo como Historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser-ahí, y los momentos unidos en esta realidad,

los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como movimiento contingente en el cual cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita a ser para sí misma solamente en este punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí, como todo, para sí.» [156]

En otras palabras: en el individuo viviente no se da una reflexión del Todo en cuanto tal. La totalidad del viviente se mantiene en virtud de la actividad particularizada de los órganos. Por eso considera Hegel que la naturaleza no tiene historia, mientras que la conciencia humana sí. Historia es, según esto, una manifestación sucesiva del Todo en cuanto tal en la existencia. Y esta manifestación tiene una inteligibilidad perfectamente suficiente en sí misma. Consecuencia importante para toda la interpretación del hegelismo, porque vistas así las cosas la Historia tiene una mayor inteligibilidad (y, por tanto, también una mayor necesidad) que la naturaleza. Y ya se ve, por todo lo dicho, que esa necesidad no puede interpretarse como una necesidad mecánica según el modelo de las relaciones causales de lo anorgánico. Es una necesidad estrictamente espiritual y propia de la acción perfectamente inmanente, en la cual no se distinguen adecuadamente actividad y pasividad, causa y efecto. Se trata de la necesidad propia de una acción que inscribiéndose formalmente en el Todo debe ser al mismo tiempo libertad. Éste es, sin duda, uno de los puntos en que Hegel es menos explícito y por ello puede dar lugar a interpretaciones fatalistas, pero en cualquier caso se debe subrayar que esta necesidad-libertad hegeliana no se atribuye jamás a un agente particular respecto de un bien particular, sino que es la propiedad de la acción universal y totalitaria en cuanto tal. Y es claro que respecto del infinito o del todo no se puede plantear el problema de la libertad en términos de elección, como si se tratara de escoger entre bienes finitos.

Lo que decimos aquí sobre la inteligibilidad en sí misma adecuada de la Historia, creemos que no contradice lo que dijimos más arriba [157] acerca de la temporalidad. La Historia tiene una inteligibilidad adecuada en la medida en que es capaz de una totalización que no permite la naturaleza. En esta totalización se rebasa ya la dispersión del tiempo. Se engloban siempre los dos planos, el de la manifestación fenoménica, y el del concepto eterno. Cuando decimos, por tanto, que la Historia es inteligible en sí, no pretendemo decir que lo sea en el puro plano fenoménico, sino en la

medida en que este plano revela el plano superior del concepto. El problema del hegelismo no reside en una supresión pura y simple de la eternidad o de Dios, sino en que los dos planos quedan ligados indisolublemente. Se suprime, desde luego, una trascendencia pura que no englobe siempre una cierta necesidad de inmanentización del trascendente, pero lo que queda por dilucidar es si la relación finito-infinito es rigurosamente mutua o no. En otras palabras: el finito remite inevitablemente al infinito, la temporalidad al concepto, la Historia a Dios, pero ¿se da una remitencia *igual* desde el infinito al finito, desde la eternidad a la temporalidad, desde Dios a la Historia? Si esta relación es rigurosamente recíproca, entonces, desde luego, creemos que el hegelismo hiere mortalmente al cristianismo que pretende asumir e interpretar. Pero hasta ahora, creemos, no hemos encontrado todavía elementos de juicio suficientes para contestar esta pregunta, aunque consideremos importante observar que es precisamente en esos términos cómo debe plantearse el problema, a partir de la lectura de Hegel.

En definitiva, de la observación de la naturaleza se desprende su contraste con la Historia. La naturaleza no es la manifestación adecuada del espíritu. De esa manera Hegel se separa decididamente de Schelling. Hegel interpreta a Schelling y va más allá de él al desplazar su atención a la Historia como lugar propio de la revelación de Dios. Por eso una filosofía de la vida o de la naturaleza deberá quedarse siempre en una intuición inefable, incapaz de expresarse con la claridad y exactitud propias del concepto. O, a lo sumo, podrá una filosofía de la naturaleza construir un catálogo de vivientes. Pero el catálogo carecerá él mismo de vida, no tendrá la movilidad propia del concepto y en definitiva se quedará sin apresar la vida de la cual pretende hablar.

b) *La observación del hombre en su autoconciencia pura.*[188]

El instinto racional no consigue, pues, encontrarse plenamente en la observación de la naturaleza y se vuelve hacia el hombre. La transición entre esos dos objetos la hace Hegel de manera semejante a como la hizo en el capítulo IV de la Fenomenología. La vida, en el viviente, no se encuentra reflejada en su universalidad como tal:

«la esencia no es el género que se escinde y se mueve en sus momentos indiferenciados y que en su contraposición es, a la par, in-

diferenciado para sí mismo. La observación encuentra este concepto libre, cuya universalidad tiene en ella misma de un modo no menos absoluto la singularidad desarrollada, solamente en el concepto mismo existente como concepto o sea en la autoconciencia».[159]

El concepto mismo de vida-viviente remite a la autoconciencia porque ésta es el «concepto libre» realizado, una realidad que es tan absolutamente universal como singular.

Ahora bien, a pesar de que este objeto reúne ya todas las condiciones requeridas para que la razón se encuentre en él, tampoco va a satisfacerse plenamente por causa de la actitud subjetiva con que accede al mismo. En efecto, la observación en cuanto fijadora del objeto, lo mata. Pierde la unidad viva de sus momentos, porque observar no es concebir. El objeto que es concepto sólo puede captarse correctamente concibiéndolo, es decir, reengendrándolo como viviente.

Hegel, llegado a este punto, hace una crítica de la Lógica y de la Psicología. Crítica muy breve, porque piensa seguramente en escribir largamente sobre estas materias cuando él escriba su Lógica-ontológica y su Filosofía del Espíritu. Lo fundamental de su crítica consiste en eso: la Lógica (tanto formal como trascendental) y la Psicología fragmentan y fijan su objeto, el cual por ser concepto vivo pide un método de acceso igualmente viviente.

En primer lugar la Lógica. Ésta inmoviliza el espíritu en forma de leyes del pensamiento. Estas leyes carecen entonces de realidad, son leyes meramente formales que no dicen nada del contenido, o por lo menos no lo dicen todo. Y, sin embargo, en la Lógica la misma forma se convierte en materia, ella toma por objeto lo puramente formal. Y de suyo esta forma debiera serlo todo puesto que es lo más universal. Hegel nota muy brevemente la idea que va a dar lugar a su nueva concepción de la Lógica y que se fundirá con la Ontología:

«pues esta forma no es otra cosa que lo universal dividiéndose en sus momentos puros».[160]

Las determinaciones del pensamiento deben ser también determinaciones del ser y un desarrollo verdaderamente metódico e intrínseco de esta universalidad debe reproducir el desarrollo de la realidad.

Sin embargo la Lógica tradicional no se da cuenta de ello. Ya en Aristóteles la Lógica quedaba fuera de la ciencia, como algo previo y carente de verdad objetiva. Eso ocurre

porque la Lógica considera al pensamiento y sus leyes como algo encontrado o dado. Nos encontramos con que el pensamiento funciona así, eso es todo. Y aquí hace Hegel una observación profundamente paradójica: la Lógica, que pretendía ser la ciencia de lo puramente formal ha materializado de tal manera su objeto que ha perdido la verdadera necesidad de la forma. En la lógica que él piensa escribir las leyes lógicas se revelarán como lo que verdaderamente son, momentos aislados de la totalidad del movimiento pensante. Esta crítica vale igualmente de la Lógica trascendental kantiana porque también en ésta encontramos una multitud de leyes y categorías que contradicen la unidad de la apercepción, sin derivar necesariamente de esta unidad y sin desplegarse hasta la cosa en sí.

Respecto de la Psicología nota Hegel algo parecido. La observación se dirige ahora a la conciencia operante en la cual aparecen aquellas leyes lógicas, considerando que en ella existe la Lógica de una manera real. Esta consideración es desde luego instintiva, la conciencia observadora se ve llevada por ella sin tematizarla, pero nosotros sabemos que la razón está buscándose a sí misma. Por ello la Psicología se separa de la Lógica, el pensamiento puro queda de un lado y de otro considera ahora «otro objeto», a saber la conciencia operante. La crítica de esa Psicología positiva, puesto que está basada en la observación, abarca cuatro puntos:

Primero, no le queda más remedio que constatar a posteriori las formas habituales de conducta. Registra un hecho, pero no hace verdadera ciencia. Segundo, si un individuo se comporta de manera distinta, en oposición a las leyes habituales, puede ser que se comporte como un loco o un criminal, o bien como un reformador de la Humanidad. En el primer caso opone su singularidad a la universalidad, en el segundo crea una nueva forma de universalidad. En todos estos casos de conducta fuera de lo «normal» la Psicología carece de fuerza para discriminar. Tercero, la Psicología se encuentra con una multitud de facultades y actividades que no puede unificar en su unidad viva. Cuarto, si la Psicología se convierte en caracterología multiplica más todavía la particularidad, sin que nos podamos explicar cómo esos distintos modos de ser hombre lo sean verdaderamente. Una Psicología puramente *a posteriori* se queda en catálogo, lo cual puede llegar a ser menos interesante que hacer un catálogo de musgos o de insectos, porque a éstos les conviene más la catalogación (en virtud de la mayor con-

tingencia de la naturaleza) mientras que el hombre, siendo espíritu, debiera comprenderse como realización del concepto universal absoluto.

Un tercer intento, más allá de la Lógica y la Psicología, para comprender al hombre podría consistir en estudiarlo en relación con su mundo ambiente. Tendríamos entonces una Psicología de base más amplia, tal como se ha intentado en nuestro tiempo, que se esforzaría en explicar la conducta humana por el influjo del ambiente. Pero la relación del individuo a su mundo, tal como se ofrece a la observación, permanece ambigua. ¿Es el individuo configurado por su mundo o es el individuo quien configura su mundo? La influencia es mutua, ambos extremos no pueden separarse y, en definitiva, queda sin explicar el factor supremo que consiste en la libertad. Libertad cuya comprensión se abre solamente cuando se accede a la universalidad viviente. Y esta universalidad del espíritu, no debemos olvidarlo, es para Hegel una sociedad. Por eso Hegel puede hacer una crítica radical de unas ciencias que por carecer de esta fundamentación están condenadas a considerar al hombre de una manera individualística y siempre parcial. Pero el reproche de Hegel va más allá de esas ciencias hasta la filosofía idealista. Porque la subjetividad idealista era ya una subjetividad individualista y aislada, carecía de energía para fundamentar las ciencias y éstas quedaban degradadas en empirismo. Una Psicología que trata de colocar al hombre en su mundo se aproxima mucho al ideal hegeliano, pero tiene el defecto de separar el mundo como algo en sí y el individuo como algo para sí, mientras que en el fondo y en realidad,

«la individualidad es lo que es su mundo, en cuanto suyo».[161]

es decir, en cuanto activamente apropiado o creado por ella como mundo social.

c) *La observación del hombre en su cuerpo* (Fisiognomía y Frenología).[162]

A continuación Hegel dedica largas y aburridas páginas a la crítica de dos pseudociencias que en su tiempo hicieron furor: la Fisiognomía y la Frenología. Reseñamos esta crítica porque contiene algunas indicaciones que nos determinan más el pensamiento de Hegel sobre el hombre y las ciencias antropológicas.

En primer lugar la Fisiognomía. Esta «ciencia» trata de conocer al hombre individual a partir de los caracteres impresos en sus órganos corporales, por ejemplo, el rostro o las manos. El supuesto consiste, aquí, todavía en que «lo exterior» expresa «lo interior». Pero esta relación, como veíamos más arriba, es ambigua. ¿Cuál es la expresión de la interioridad? ¿El órgano corporal, por ejemplo la mano? ¿O la acción que esta mano ejecuta? ¿O la obra material realizada por medio del trabajo? La Fisiognomía se detiene en el órgano considerando que expresa tanto la naturaleza individual de este hombre como su intención profunda. Pero hay que preguntarse cómo se podrá eliminar el grado inevitable de convencionalismo o disimulo que intervengan en la vida de un hombre. Si se considera que de todas maneras los rasgos fisiognómicos traicionan la interioridad auténtica, nos encontramos entonces con que la opinión que cada uno tiene sobre sí mismo y sus intenciones profundas pueden ser muy distintas de su obrar efectivo. Toda la Fisiognomía es entonces una conjetura sobre lo que el individuo conjetura sobre sí mismo, pero no sobre lo que verdaderamente es.

En definitiva, y eso es lo interesante para nuestro objeto, Hegel combate la separación inicial de lo interior y lo exterior aunque después se intente corregir esta separación con el principio de que lo exterior expresa lo interior. Una vez separados son los dos abstractos. La interioridad queda reducida a un mar de posibilidades e intenciones, queda convertida en un magma indeterminado que sólo supera su indeterminación en la obra misma. La obra no es meramente un signo de la interioridad sino que es «la cosa misma» que saca al hombre de su indeterminación básica. A su vez, la obra separada de la interioridad resulta también abstracta y por ello ambigua, susceptible de mil interpretaciones contradictorias. Hegel se orienta hacia el acto. Ese acto es interior y exterior a la vez. Solamente él nos puede dar un conocimiento del hombre si no despedazamos su unidad. Este acto, como decíamos al hablar de la dialéctica del señor y el siervo, es un co-acto. Por ello, si queremos expresar en un lenguaje más moderno lo que Hegel piensa, el hombre sólo se revela al hombre en la actualidad viva del contacto interpersonal y social. Este acto será a la vez autoconciencia y objetividad, en él se revelarán las dos conciencias cooperantes a través de la obra exterior por la que entran en contacto. La razón observadora no podrá jamás alcanzar este objetivo porque es esencialmente dicotómica desde Descartes y Kant.

Con la Frenología concluye el periplo de la conciencia observadora. En ella se va a manifestar claramente la inviabilidad de la suposición dicotómica que anima a la observación y que en el plano del conocimiento la encierra en la representación sin permitirle remontarse al concepto. Al revelarse claramente este supuesto la conciencia lo remontará y se volverá decididamente hacia sí misma, con un viraje semejante al que se dio desde la conciencia objetiva natural a la autoconciencia.

En efecto: la Frenología considera que en el cráneo se puede observar el psiquismo individual. De esta manera el objeto de la observación es plenamente fijo, es ya una pura cosa, algo definitivamente muerto. Claro es que la Frenología se justifica hablando de fibras y regiones cerebrales, que en cuanto vivas ejercen una presión sobre el hueso y lo configuran. Pero esto supone que a su vez se descompone el espíritu en distintas facultades o funciones para establecer la correspondencia entre éstas y las distintas regiones craneanas. Así, para encontrar el espíritu en la materia muerta del cráneo resulta indispensable materializar previamente el espíritu. La Frenología llegará a un resultado paradójico: el espíritu es un hueso. Con ello se reduce *ad absurdum* la actividad de la conciencia observadora, y se revela su supuesto: que el ente sea el espíritu inmediatamente y no en unidad dialéctica. Este juicio, en el cual se expresa el resultado de la Frenología, objetiva el supuesto íntimo del racionalismo que se expresa filosóficamente en la Categoría. Ésta era una unidad inmediata de autoconciencia o subjetividad y objetividad. Al decir que el espíritu es un hueso expresamos más plásticamente esa unidad inmediata y se nos hace patente la falsedad del supuesto. El espíritu no puede encontrarse de manera inmediata y simple en la objetividad material.

Pero Hegel cree que el juicio de la Frenología es verdadero si se interpreta dialécticamente. El espíritu se encuentra verdaderamente y se realiza en la exterioridad. Es la exterioridad, siempre que este «es» se entienda como un «es» dialéctico: la exterioridad es el espíritu como su negación, la cual media y posibilita la realización del espíritu como vuelta a sí mismo.

Con la Frenología concluye pues, para Hegel, el intento de la razón de encontrarse sin más en las cosas. Nacerá ahora una actitud nueva que ya no será la observación, sino que renunciando a una valoración simplemente positiva de la naturaleza la negará de nuevo para encontrarse a sí mis-

ma como autoconciencia. En el juicio frenológico, el espíritu es un hueso, se juntan inmediatamente los dos extremos del concepto. La unidad de los extremos es una constante del pensamiento hegeliano. Él mismo escribe:

«es la conexión de lo más elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en el viviente al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario».

En la misma naturaleza se da esta unión que en sí resulta ambigua como lo es el juicio frenológico. Interpretar correctamente este juicio, eso es dialécticamente,

«sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma».

Sería, pues, un engendrar. Significaría el insertarse del individuo en la vida universal y servirla. Entender este juicio, por el contrario, de una manera material e inmediata es quedarse en el extremo ínfimo de la dialéctica y comportarse en la vida intelectual no ya como el que engendra, sino como el que orina. Así lo escribe Hegel expresamente. Con esta crudeza juzga él del intento de comprender al hombre de una manera empirista:

«La conciencia de la vida que pemanece en la representación (incapaz de comprender la unidad dialéctica de los extremos) se comporta como el orinar».[163]

2. *La razón activa o el individualismo moderno*

La conciencia observadora había partido de la certeza inmediata de ser ella misma las cosas del mundo. Al fin de la observación sabe que la objetividad de las cosas es solamente el medio para entrar en contacto con ella misma. Lo que ahora va a cobrar importancia ya no serán las cosas sino la actividad misma de la autoconciencia en busca de su realización. La conciencia ha superado una fase contemplativa de su existencia para pasar a una fase activa. Terminada pues la crítica de las ciencias teoréticas Hegel va a emprender la crítica del yo práctico. Un yo que estará todavía lastrado por el individualismo y que deberá llegar a hacerse espíritu, es decir, tendrá que socializarse.

Esta parte de la Fenomenología se abre con unas páginas estructurales de gran importancia para nuestro asunto, porque en ellas se describe de nuevo el concepto de espíritu hacia el cual tiende el individuo sin saberlo expresamente.[164]

Se trata de unos párrafos paralelos a aquellos del capítulo cuarto (Autoconciencia) en los cuales se expuso el concepto de espíritu como un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo y se puso la realización de este concepto en el reconocimiento mutuo. Apareció allí este concepto en el momento en que superándose la conciencia objetivista el yo se encontró a sí mismo y devino autoconciencia. También aquí aparece esta consideración acerca del concepto de espíritu en el momento en que la conciencia ha superado su actitud positiva acerca del mundo propio de la observación. Este paralelo lo establece el mismo Hegel:

«En efecto —escribe— lo mismo que la razón observadora repetía en el elemento de la categoría (=unidad inmediata de Yo y cosa) el movimiento de la conciencia, a saber, la certeza sensible, el percibir y el entendimiento, la razón (activa) recorrerá también de nuevo el doble movimiento de la autoconciencia y pasará de la independencia a su libertad.» [165]

Ha recorrido, por tanto, el camino paralelo a la conciencia objetiva ingenua y le queda por recorrer el camino de la autoconciencia que se desplegaba primeramente en las experiencias de la lucha a muerte y del señorío-servidumbre (independencia) y después en las experiencias del estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada (libertad). En esas páginas, que vamos a estudiar seguidamente, ganaremos una mayor comprensión del concepto de espíritu que allí se definió como

«esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo que es nosotros, el nosotros que es yo».[166]

Sobre todo se nos va a aclarar en qué consiste esa independencia y libertad de las autoconciencias singulares que debe quedar realizada dentro de la unidad social.

Veamos primeramente una nueva definición de espíritu directamente relacionada con el punto alcanzado por la conciencia al salir de la observación de la naturaleza:

«La autoconciencia es el espíritu que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas.»

Y, una vez más, el programa para lo que queda de capítulo consistirá en elevar esta certeza subjetiva a verdad objetiva. Entonces estaremos de lleno dentro del concepto de espíri-

tu, ya realizado.[167] Ahora esta autoconciencia es ya espíritu en sí, como potencia todavía no realizada y, por tanto, todavía no reconocido como tal. Lo es en sí porque en ella ya se cumple el ser una autoconciencia duplicada que alcanza su unidad consigo misma a través del reconocimiento, pero eso no le es manifiesto. Se ha buscado a sí misma en la naturaleza; ahora sabe que no puede encontrarse en la naturaleza como tal, sino que ésta debe mediar solamente el encuentro consigo misma. Ella está lastrada por una visión individualista, busca la realización propia en su singularidad. Pero el movimiento que la impulsa a buscarse pasando a través de la naturaleza es un movimiento que la escinde en otra autoconciencia. La naturaleza se ha hecho superficie de contacto entre los yos, o si se quiere entre los dos extremos del yo escindido. El objeto con que la autoconciencia se relaciona ahora ya no es la naturaleza sino que es autoconciencia. Pero esta autoconciencia, que es el término de su acción, se le presenta inmediatamente bajo la forma de la cosa. Y eso es lo que Hegel llama «objeto independiente».[168] Este objeto, por otra parte, no es un algo extraño sino que es el medio de la manifestación de la subjetividad, es la pantalla a través de la cual es reconocida.

Para elevarse a una plena conciencia de este fin social al cual se orienta su acción, la conciencia tendrá ahora que purificar su individualidad singular y elevarse a la universalidad. En el primer momento la relación intersubjetiva será meramente una relación entre individuos:

«Primeramente, esta razón activa sólo es consciente de sí misma como un individuo y debe, como tal, postular y hacer brotar su realidad en el otro.»

Pero cuando se eleva a la universalidad entonces habrá alcanzado una auténtica vida social:

«en segundo lugar, al elevarse su conciencia a universalidad, deviene razón universal y es consciente de sí como razón, como un en-y-para-sí ya reconocido, que aúna en su pura conciencia toda autoconciencia».[169]

Este término o meta del desarrollo de la conciencia lo ve Hegel de una manera muy realista porque para él consiste en la «sustancia ética» o lo que es lo mismo en la vida política natural (en sentido lato) de un pueblo, cuyo modelo es la ciudad griega. El individuo sólo logrará realizarse cuando inserte plenamente su vida en la vida real de un pueblo. Así se nos repite una vez más que el espíritu es

«autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene en ella precisamente su verdad».[170]

Este reconocimiento sólo se dará con todos los caracteres requeridos de universalidad y objetividad cuando el otro frente al yo no sea un puro individuo sino miembro y representante de todo un pueblo que realiza, según su estilo propio, la vida humana sin más.

Aquí mismo nos da Hegel un par de indicaciones sobre lo que entiende por independencia:

«Esto no es, en efecto, otra cosa (el reino de la ética) que la unidad espiritual absoluta de su esencia en la realidad independiente de los individuos; una autoconciencia en sí universal que es tan real en otra conciencia que ésta tiene perfecta independencia, o es una cosa para ella, y que precisamente en esto es consciente de la unidad con el otro y sólo en esta unidad con esta esencia objetiva es autoconciencia.»[171]

Y en el párrafo siguiente:

«En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón autoconsciente, donde esta realización consiste en intuir, en la independencia del otro, la perfecta unidad con él, o en tener por objeto, como mi ser para mí, esta libre coseidad de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo.»[172]

Se equipara por tanto independencia a coseidad u objetividad. Esta coseidad (o corporeidad, podríamos decir) del otro se nos da como encontrada o ajena —es lo negativo de mí—, pero cuando nos reconocemos en ella y por ella entonces la relación intersubjetiva ha cobrado cuerpo y realidad. En el reconocimiento de esa independencia ajena se gana la autoconciencia propia.

En la sociedad o en el reino ético entendido como vida de un pueblo

«la razón se halla presente como la sustancia universal fluida, como la coseidad simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí, que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también para sí mismos; son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que este universal es, a su vez, su acción en cuanto esencias singulares o la obra producida por ellas».[173]

En este texto tenemos compendiada toda la concepción de Hegel respecto de la «sustancia ética». Es a la vez la matriz

que sostiene a los individuos y es su propia obra. Y los individuos son en ella recibiendo su independencia en la medida en que la sacrifican. Poseen una luz singular, no se disuelven en la pura luz universal indiferenciada, son *también* para sí mismos. Pero esta luz es totalmente recibida, son independientes en la medida en que se aprestan a recibir. Si se afirman con una independencia que les aísle se extinguen.

La vida política hacia la cual se orienta la acción individual está descrita aquí como una «sustancia». Sabemos ya que sustancia equivale a inmediatez. En efecto, en la vida política «natural», tal como se presenta en la *polis* griega se da una armonía inmediata entre individuo y sociedad que deberá también superarse. Este desarrollo corresponderá al capítulo siguiente. Aquí se describe esta «sustancia ética» como el fin hacia el cual se orienta la acción individual. Esta descripción, por tanto, es un mero anticipo. La sustancia ética es ya espíritu reconocido como tal y así la encontraremos al comienzo del capítulo VI de la Fenomenología. Veamos todavía algunos detalles más que Hegel añade en este lugar.

Situado el individuo dentro de la vida política, toda su actividad cobra sentido. Incluso sus actividades meramente naturales, como el comer o el engendrar, tienen su sentido social. Su acción, en una palabra, se inscribe en el todo social, que es la universalidad real, y de ella vive. Hegel habla expresamente del trabajo:

«El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros; (...) el Todo se convierte en obra suya como totalidad, obra a la cual se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en lo cual la independencia del individuo no cobre su significación positiva del ser para sí en la disolución de su ser para sí o en la negación de sí mismo.» [174]

Esta meta social, en la cual se equilibra universalidad y singularidad, servirá para medir la deficiencia de una acción individual que Hegel estudiará antes de alcanzar esa meta. Destaquemos de momento que la independencia verdadera se alcanza sacrificándola al universal. Y esto es, según parece, lo que Hegel entiende por libertad. El individuo se libera cuando asciende a la universalidad porque entonces sale de sus límites. Al sacrificar su individualidad alcanza la matriz o base de sustentación y en ella recupera su ser

para sí individual. Entonces es cuando se ha hecho verdaderamente independiente.

Podemos decir, por tanto, que bajo el punto de vista fenomenológico nos topamos en primer lugar con la independencia inmediata del individuo. De ahí se pasa a la libertad o universalidad y de rechazo se gana la independencia ya mediada. Desde un punto de vista filosófico o en sí, el orden, sin embargo, es inverso. En la consideración que podríamos llamar *quoad se*, oponiéndola a la consideración *quoad nos homines* que sería el punto de vista fenomenológico, el universal es lo primero y desde él se constituye, desde luego, el individuo. Por eso, en el descenso especulativo desde la universalidad a la singularidad, una vez sacrificada ésta, se juntan los dos puntos de vista y deviene consciente *quoad nos*, lo que ya era *quoad se*.

«Solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad-que-es otra cosa que sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí. Intuyo en todos, que son para sí mismos, solamente esta esencia independiente como lo soy yo mismo; intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es tanto a través de mí mismo como a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos.» [73]

Vemos, por tanto, como en esta comunidad organizada se cumplirá el concepto de espíritu, el acto de cada uno de los individuos será un co-acto universal. Este acto significa una reflexión completa de todos a través de todos con el momento de la negación o sacrificio y de la restauración en y por la universalidad.

Pero una comunidad política tiene también su objetividad real. Por eso precisamente es espíritu: no solamente certeza subjetiva de ser toda la realidad sino que esta realidad tiene que cobrar cuerpo objetivo o verdad. Esta verdad objetiva de la comunidad son las leyes y costumbres del pueblo.

Hegel dice que son el lenguaje universal en el cual se expresa la sustancia universal del pueblo. Pero esta universalidad no es ajena a los individuos que parecen contraponérsele:

«las leyes expresan lo que cada singular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva universal, sino que se reconoce igualmente en ella, o se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos».[74]

«En un pueblo libre se realiza, por tanto, la verdad de la razón (aquella certeza meramente subjetiva e individualística de serlo todo); éste es el espíritu vivo presente en el cual el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir su esencia universal, y singular y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo.»[177]

Cumplir estas leyes y costumbres es el modo real y concreto de ser hombre. Por la observáncia del espíritu común se sacrifica el individualismo y se gana la singularidad auténtica.

Tenemos ya descrito el término de la dialéctica hacia la cual nos encaminamos. Esta meta la presenta Hegel de manera claramente entusiasta e idílica, transparentando su entusiasmo juvenil por la *polis* clásica. Sin embargo, el estado paradisíaco tiene también su quiebra y, como se verá en el capítulo siguiente, el equilibrio de esta sociedad se altera necesariamente. Es un equilibrio meramente inicial, es un estado político «natural» que deberá superarse. Su unidad resulta demasiado sencilla e inmediata, la autoconciencia se separará de ella y perderá su felicidad inicial.

A continuación siguen unos párrafos dedicados precisamente a explicar por qué el individuo está fuera de esta felicidad. Estos párrafos son, a nuestro juicio, una pieza de importancia para el problema de la estructura de la Fenomenología. ¿Por qué ésta no termina con una presentación sintética de la razón como unidad de la objetividad de la conciencia y de la subjetividad de la autoconciencia? De hecho así presentó Hegel después su Fenomenología. Hemos visto ya, como ejemplo, el texto de la Propedéutica[178] en el cual se dibuja el equilibrio de la razón entre certeza y verdad como plenamente logrado. Siendo esto así la Fenomenología debe acabar porque el individuo ha sido ya conducido al suelo firme de la cientificidad. En este caso la Fenomenología tomaría un carácter mucho más individual; apenas cabría en ella una consideración de las experiencias sociales. Desde luego no entraría el estudio del espíritu objetivo. El ámbito de lo social quedaría abierto con el estudio de la autoconciencia, su duplicación, y en definitiva con la abnegación del servidor. A través de esta abnegación el servidor gana su universalidad y el individuo queda inscrito en la universalidad real sin más. Como se escribe en la Propedéutica:

«Esa alienación de la singularidad (la del siervo) es el momento por medio del cual la autoconciencia deviene voluntad universal, el paso a la libertad positiva.» [179]

Con estas palabras termina allí la dialéctica del señorío y servidumbre y se pasa directamente a la universalidad de la autoconciencia sin seguir los desarrollos de su libertad que en la Fenomenología se llaman estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada.

«La autoconciencia universal es intuición de sí misma, no como de un yo particular, distinto de los otros, sino como de un yo universal que existe en sí mismo. De esta manera se reconoce a sí misma y reconoce en ella a las otras autoconciencias y es reconocida por ellas.» [180]

Aquí vemos como Hegel considera alcanzado ya el ideal del reconocimiento mutuo. El carácter sociopolítico de este reconocimiento, sin embargo, no se omite:

«La autoconciencia no es real para sí misma, de acuerdo con esta universalidad esencial que le es propia, más que en la medida en que ella conoce su reflejo en otras autoconciencias (sé que los otros tienen un saber de mí que es un saberse ellos mismos) y en la medida en que la autoconciencia se conoce como un yo esencial a título de pura universalidad espiritual inserta en la familia, patria, etc. (Esta autoconciencia es el fundamento de todas las virtudes, del honor, de la amistad, de la valentía, de todo sacrificio y gloria.).» [181]

Este esquema es indudablemente más sencillo. Podría considerarse como un esquema pedagógico universal, válido para describir el proceso de ascenso del individuo a la universalidad, y en él se perderían las referencias históricas de este camino. Alcanzada esta universalidad se recupera la objetividad y estamos ya en la razón, entendida entonces como idealismo objetivo.

En la Fenomenología de 1807, sin embargo, las cosas son más complicadas. La razón, por una parte, no nace tan equilibrada sino que aparece con un peso dominante de subjetivismo e individualismo. Hay que desarrollarla para conducirla a esta universalidad real que es la sociedad organizada con leyes y costumbres. Por otra parte nos encontraremos en el capítulo siguiente con que la sociedad también tiene una evolución. El Estado griego, como sustancia ética, tiene que sufrir muchos cambios para mediar su sustancialidad y alcanzar el ideal del reconocimiento libre de las autoconciencias. Pero al querer seguir este desarrollo completo del individuo y de la sociedad, para interiorizar la experiencia

histórica completa, surgen problemas estructurales de relación entre la evolución de la conciencia individual y de la conciencia histórica. Ya en el capítulo sobre la autoconciencia hemos tenido que encontrar figuras de conciencia claramente referidas a ejemplos históricos (estoicismo, cristianismo). Después hemos visto como el movimiento de la conciencia observadora reproduce el desarrollo y problemática de las ciencias positivas a partir del Renacimiento. Veremos a continuación la galería de tipos que nos va a ofrecer el individualismo romántico. Pero donde el problema de la relación entre lo individual e histórico se va a agudizar será precisamente en el capítulo siguiente dedicado al espíritu. Por lo que llevamos visto podemos ya anticipar que en este capítulo se van a estudiar formas de vida social. Empezando por la eticidad, que corresponde al estado político griego, pasaremos al Imperio romano, etc. Nos encontramos entonces con que las figuras estudiadas hasta el capítulo dedicado a la razón inclusive parecen tener un carácter prevalentemente individual, aunque se puedan dar ejemplos históricos de las mismas. En el capítulo dedicado al espíritu, sin embargo, entramos ya en figuras colectivas una vez completado el desarrollo del individuo. Entonces parece que debemos dar un salto atrás en la Historia, como si el romántico, completada la educación de su individualidad, se convirtiese de repente en un ciudadano de Grecia... Veamos el problema tal como se insinúa en los textos de la Fenomenología:

«Sin embargo, de esta dicha que consiste en haber alcanzado su destino y vivir en él (de acuerdo con el consejo de los sabios de la antigüedad, de adaptar la conducta individual a las leyes y costumbres del pueblo) ha salido fuera la autoconciencia, que primeramente sólo de un modo inmediato y de acuerdo con el concepto es espíritu, aunque también podríamos decir que aún no lo ha alcanzado, pues ambas cosas podrían decirse igualmente.» [142]

Las cosas están así: a pesar de la sabiduría antigua el hombre moderno está fuera de ella. ¿Está fuera porque ha salido o porque no ha entrado? Ambas respuestas son válidas, considera Hegel. Y para justificarlo va a introducir una distinción algo difícil. De momento Hegel sienta la tesis fundamental:

«la razón tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha».[143]

El estado paradisíaco político es inestable. La razón, como conciencia universal de ser toda la realidad, debe sentirse

inadecuada con la vida del pueblo; el intelectual siempre es crítico y tiende a alinearse en la oposición.

«Pues sólo en sí o de un modo inmediato es la vida de un pueblo libre la eticidad real, es decir, que es una eticidad que-es, con lo cual este espíritu universal es también, él mismo, un espíritu singular y la totalidad de las costumbres y leyes es una sustancia ética determinada, que sólo en el momento superior, a saber, en la conciencia de su esencia se despoja de la limitación, y sólo en este reconocimiento, pero no inmediatamente en su ser, tiene su verdad absoluta; en este ser es, en parte, una sustancia limitada y, en parte, es la limitación absoluta que consiste precisamente en que el espíritu es bajo la forma de ser.» [103]

En definitiva, la vida de *un* pueblo es *una* forma de vida humana. Tiene también su limitación y ya sabemos desde el prólogo de la Fenomenología que el hombre se echa a perder siempre toda satisfacción limitada.[104] Al constatar esta diferencia entre la absoluta fuerza negativa de la conciencia y la positividad de la sociedad concreta el hombre se distanciará de ésta. Saldrá fuera de la ciudad porque cobrará conciencia de su ciudadanía siempre superior a cualquier manera limitada de vida. Puesta esta tesis creemos que a Hegel no le queda ya más remedio que escribir a continuación del capítulo sobre la razón el capítulo sobre el espíritu. En él tendrá que reducir ese dualismo que ahora ha sentado. Tendrá que estudiar cómo la sustancia ética sale de su inmediatez, y deviene ella misma para-sí, de manera que la conciencia quede plenamente inmanentizada en las instituciones sociales. Estamos ante una tesis que va a crear problemas estructurales dentro de la Fenomenología y en toda la filosofía hegeliana porque esa tesis obliga a insertar dentro de la Fenomenología toda una materia que igualmente debe insertarse en la Filosofía del espíritu. Hegel se dio cuenta de la dificultad y cargó con ella. Se obliga a repetir los mismos contenidos materiales de su filosofía bajo un objeto formal distinto y eso le ocurre en virtud de sus propios principios. En resumidas cuentas tiene que desarrollarse en el elemento de la conciencia, como manifestación, todo el contenido mismo del espíritu en sí. Y esto lleva necesariamente a seguir el desarrollo de la conciencia individual hasta una auténtica conciencia colectiva inmanente en la sociedad organizada, es decir, interior al espíritu real.

«Además —prosigue Hegel—, la conciencia singular, tal como tiene de un modo inmediato su existencia en la eticidad real o en el pueblo, es una confianza sólida en la cual el espíritu no se ha disuelto

en sus momentos abstractos y que, por tanto, no se sabe tampoco como pura singularidad para sí.»[185]

Éste es el segundo motivo para que la razón se oponga a la política concreta. El primero estaba dado desde la naturaleza misma de la conciencia individual negadora de toda limitación. Este segundo motivo se da desde la vida política misma. En el Estado primitivo se da una inmediatez de la unidad de los individuos con la sociedad que hará crisis desde la sociedad misma.

«Cuando llega a este pensamiento, como necesariamente tiene que llegar, se pierde esta unidad inmediata con el espíritu o su ser en él, pierde su confianza; aislada para sí, la conciencia singular es (entonces) para sí misma la esencia y no lo es ya el espíritu universal. El momento de esta singularidad de la autoconciencia es, ciertamente, en el espíritu universal mismo (=el Estado primitivo tenía ya en cuenta a los individuos singulares), pero sólo como una magnitud llamada a desaparecer (o sacrificarse) que, al surgir para sí, se disuelve también de un modo inmediato en aquél y llega a la conciencia solamente como confianza (o sentimiento). Al ser fijado así —y todo momento, por ser momento de la esencia, tiene necesariamente que llegar él mismo a presentarse como esencia— el individuo se ha enfrentado a las leyes y a las costumbres; éstas sólo son un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad; y el individuo es para sí, como este yo, la verdad viva.» *(Ibid).*

Ocurre así la rebelión de la individualidad en el seno de la sociedad primitivamente estable. Esa rebelión tendrá caracteres de rebelión social. Surgirá en el seno mismo de la sociedad como crítica interior y no solamente será el fruto de un pensamiento aislado que accede a aquella sociedad desde fuera.

Registremos de paso la afirmación hegeliana de que todo momento de la esencia tiene que surgir, en un momento determinado, como momento esencial. Entonces ese momento tiende a fijarse y a absorber en sí toda la esencia. Ésa es la ley de la evolución histórica bajo figuras distintas que se oponen como realizaciones esenciales del hombre. Lo verdaderamente esencial es el espíritu total. Las figuras que preceden a la aparición completa del espíritu son abstracciones del mismo espíritu. Son el análisis que de sí mismo hace este espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en ellos.[186]

Sigamos ahora con los motivos de la separación del individuo respecto de la sustancia ética.

«O bien —prosigue Hegel— la autoconciencia no ha alcanzado todavía esta dicha de ser la sustancia ética, el espíritu de un pueblo.

Pues, al retornar de la observación, el espíritu no se ha realizado todavía, por el momento, como tal y por sí mismo; sólo se ha puesto como esencia interior o como la abstracción. O (lo que es lo mismo) es primeramente de modo inmediato; pero lo que es de modo inmediato es un singular: es la conciencia práctica, que se dirige hacia el mundo con el que se ha encontrado con el fin de duplicarse bajo esta determinabilidad de un singular, de engendrarse a sí mismo como un éste en tanto que su contraimagen que-es y de devenir consciente de esta unidad de su realidad con la esencia objetiva. La conciencia práctica tiene la certeza de esta unidad; da por valedero que esta unidad se halla ya presente en sí o que se halla ya presente esta coincidencia de sí y de la coseidad, pero que sólo llegará a devenir para ella a través de ella misma o que su hacer es también el encontrar aquella unidad. Y, como esta unidad se llama dicha, este individuo será enviado así, por su espíritu, al mundo a la busca de su dicha.» [147]

Aquí está vista la inadecuación del individuo con la sustancia ética desde el lado del individuo todavía no desarrollado que jamás ha visto la felicidad de su identificación espontánea con una comunidad. Esta comunidad tiene todavía que engendrarla duplicando su autoconciencia.

Lo que hemos llamado tres motivos de esta separación entre individuo y comunidad podemos ahora enunciarlos así: el primero es la razón fundamental, la inadecuación constitutiva de la conciencia con cualquier bien limitado. La segunda se refiere a la experiencia de esta inadecuación desde el ángulo de la evolución social. La tercera se refiere a la experiencia de la conciencia individual en camino hacia la conciencia social. Ya se ve, por tanto, que en el fondo se trata de lo mismo. Las dos dimensiones, individual y social, se dan siempre enlazadas en la unidad del espíritu y el Todo se puede ver desde un ángulo o desde el otro.

«Visto por el lado de que no ha llegado aún a la sustancia ética, este movimiento impulsa hacia ella; y lo que en ella se supera son los momentos singulares que la autoconciencia racional considera válidos como aislados. Estos momentos tienen la forma de un querer inmediato o de un impulso natural...

»Pero, vista la cosa por el lado de que la autoconciencia ha perdido la dicha de ser en la sustancia, estos impulsos naturales se hallan unidos a la conciencia de su fin como el verdadero destino y esencialidad; la sustancia ética ha descendido a un predicado carente de sí (=lo social en cuanto tal aparece como inconsciente) y cuyos sujetos vivos son los individuos que tienen que cumplir su unversalidad por sí mismos y velar ellos mismos por su destino.» [148]

Esta distinción nos parece, hasta aquí, clara. Sin embargo, no sabemos si soluciona la dificultad estructural con la que Hegel se encuentra. En efecto, Hegel se da cuenta de que el

segundo punto de vista es más propio de la conciencia moderna porque ésta ha salido de la vida social inmediata propia de la antigüedad. El primer punto de vista correspondería más bien a una primera educación del individuo para la vida social:

«... al hallarse más cerca de nuestros tiempos, aquella forma de los mismos momentos bajo la cual se manifiestan después que la conciencia ha perdido su vida ética y repite en su búsqueda aquellas formas, se los puede representar aquí más bien en la expresión de este modo».[199]

La conciencia racional que se estudia en este capítulo V de la Fenomenología corresponde a la evolución de la conciencia moderna postkantiana. Pero subsiste la dificultad de que en el desarrollo anterior no nos hemos encontrado expresamente con esta sustancia ética de la cual el hombre moderno ha salido. Creemos que Hegel fue consciente de esta dificultad y quiso subsanarla, pero escogió un camino más sistemático que fenomenológico. Por eso desplazó la consideración de las formas sociales objetivas de vida humana al capítulo sobre el espíritu. Esto le obliga, a su vez, a introducir aquí esta larga consideración sobre la sustancia ética que será, sin embargo, sistemáticamente tratada en el capítulo siguiente. En definitiva, la Fenomenología tiene que ir siguiendo, de momento, el camino de la conciencia individual de regreso de su observación de la naturaleza. En este momento la conciencia se encuentra con un doble objeto, semejantemente a lo que ocurría en el capítulo IV, el mundo y el yo. El mundo es solamente medio para encontrarse, pero como debe encontrarse objetivamente resulta que debe encontrarse en otro yo:

«La autoconciencia, que primero es solamente el concepto de espíritu, aborda este camino en la determinabilidad de ser ella misma la esencia como espíritu singular; y su fin es, por tanto, el de darse la realización como un singular y el de gozar de sí mismo como tal en ella.

»En la determinación de ser ella misma la esencia como lo que es para sí, esta autoconciencia es la negatividad de lo otro; en su conciencia se enfrenta ella misma, por tanto, como lo positivo, a algo que ciertamente es (el mundo), pero que tiene para ella la significación del algo que no es en sí; la conciencia se manifiesta escindida entre esta realidad encontrada (mundo) y el fin que cumple mediante la superación de dicha realidad y que convierte en realidad en vez de aquélla. Pero su primer fin es su inmediato ser para sí abstracto o el intuirse a sí misma, como este individuo, en otro, o intuir otra autoconciencia como sí misma.»[200]

Estamos pues ante el fenómeno de la duplicación de la autoconciencia enteramente paralelo al ya estudiado en el capítulo anterior. Las experiencias que ahora va a realizar esta conciencia individualista van a ser tres. La primera consistirá en un buscarse a sí misma a través del placer. La podríamos llamar experiencia hedonista. De ésta pasará a una segunda, de carácter más universal pero todavía muy cargada de individualismo. Será la experiencia romántica que pone en el corazón del individuo la universalidad. Pero al fin tendrá que pasar a una tercera experiencia, la del quijotismo o virtud, que la conducirá a una abnegación de sí para buscar lo verdaderamente universal. Veamos un poco más detalladamente estas experiencias:

a) *El placer y la necesidad*

No se debe perder de vista que esas experiencias son de carácter práctico y no teorético. El racionalismo moderno ha comprobado que por vía meramente teorética no puede realizar la unidad del en-sí y del para-sí, pero en el orden práctico presupone esa unidad. Este espíritu se manifiesta, sobre todo, en Kant y se prosigue por Fichte. La acción misma realiza esa unidad que el pensamiento no puede alcanzar. Y siendo la acción esencialmente acción de un individuo nos movemos necesariamente en figuras de conciencia fuertemente individualistas. Ese individualismo, sin embargo, tendrá que superarse. Se verá que no se puede poner el acento de tal modo en la acción que se olvide la obra misma; en otras palabras, se verá que una moral meramente formal no basta. A través de esta obra se ganará la nueva objetividad. Una objetividad espiritual que expresará y adecuará al sujeto. Con eso se rebasará el subjetivismo moderno, se ganará el idealismo objetivo que será al mismo tiempo social. Condensando mucho las cosas podríamos decir que el problema crítico kantiano, que no se resuelve porque se mira como objetividad humana a una naturaleza siempre inadecuada al hombre, se resolverá plenamente cuando se encuentre la objetividad sencillamente humana que es la vida social institucionalizada. Pero esta objetividad es algo no meramente encontrado, sino producto de la actividad humana. Por ello, la solución plena del problema kantiano debe abarcar tanto conocimiento como acción. Lo cual no significa caer en el irracionalismo sino el encontrar en la acción objetiva el objeto adecuado del conocimiento.

Para la conciencia que se descubre a sí misma pierde importancia toda forma de objetividad.

«En tanto se ha elevado a su ser para sí desde la sustancia ética y el ser quieto del pensamiento, deja tras sí, como una sombra gris llamada a desaparecer, la ley de lo ético y del ser-ahí, los conocimientos de la observación y la teoría; pues esto es más bien un saber de algo cuyo ser para sí y cuya realidad son otros que los de la autoconciencia. No ha penetrado en ella el espíritu que parece celestial de la universalidad del saber y el obrar, en el que enmudecen la sensación y el goce de la singularidad, sino el espíritu terrenal, para el que sólo vale como la verdadera realidad el ser que es la realidad de la conciencia singular.»

Hegel cita en seguida (inexactamente) unos versos del primer *Fausto* de Goethe, que anuncian ya el drama de esa conciencia hedonista:

«Desprecia al entendimiento y a la ciencia,
que son del hombre los supremos dones.
Se ha entregado en brazos del demonio
y tiene necesariamente que perecer.»

Y prosigue todavía la descripción de esa actitud ferozmente individualista:

«Se precipita, pues, hacia la vida y lleva a cabo la pura individualidad, en la cual surge. Más que construir su dicha se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato. Las sombras de la ciencia, las leyes y los principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad desaparecen como una niebla carente de vida que no puede cobijar a la conciencia con la certeza de su realidad; la autoconciencia toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano tal como ésta lo toma.» [191]

Estamos ante el puro y simple *carpe diem*. La autoconciencia tiene a otra autoconciencia ante sí, pero se la subordina enteramente, la considera solamente como un medio para su propio encontrarse consigo misma en el placer. Su primer fin es

«llegar a ser consciente de sí, como esencia singular, en la otra autoconciencia o hacer a este otro sí mismo».[191]

Se nos hace notar, sin embargo, que este modo de proceder de la conciencia hedonista no es un puro apetito sensible que tienda a la consumición del objeto. El objeto del placer hedonista debe permanecer porque el mismo placer quiere eternizarse. El hedonismo no es una forma de la conciencia sensible, sino humana. No niega la realidad del otro, sino

que lo negado en el otro es su alteridad. Hegel dice que se trata solamente de cancelar la «forma de su ser otro o de su independencia». Este otro que se halla frente al yo egoísta no tiene un derecho propio. Es tan mío que toda su esencia es mi misma esencia.[102] Y eso sin reciprocidad alguna y, por tanto, sin reconocimiento mutuo. Pero como sea que la base de sustentación de esa figura de conciencia es la categoría, es decir, la unidad de la subjetividad y la objetividad, cuando el yo egoísta goza del otro sin respeto a su independencia hace, sin embargo, la experiencia de esa independencia del otro.

«Alcanza su fin (=llegar a ser consciente de sí, como esencia singular en la otra autoconciencia), pero experimenta precisamente en ello cuál es la verdad (objetiva) de ese fin. Se concibe como esta esencia singular que es para sí, pero la realización de este fin es, a su vez, la superación de él; pues la autoconciencia no se convierte a sí misma en objeto en cuanto esta autoconciencia singular, sino más bien como unidad de sí misma y la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como universal.»[103]

Así resulta que el placer se le estropea a la conciencia hedonista porque el resultado de su experiencia va más allá del objetivo que se propuso conscientemente. Por un lado es evidente que ha gozado, pero en el goce se ha manifestado lo que ella es, o como Hegel dice «el concepto de lo que esta individualidad es en sí»[103] y que ella no concibe. Por eso la experiencia le resulta insatisfactoria. El «plus» que contiene «entra como contradicción» en esta conciencia limitada a su propia individualidad. Entra como algo extraño e incomprensible y se experimenta como «necesidad» o «destino» que estropea el placer individual, «pues la necesidad, el destino, etc., es precisamente aquello de lo que no se sabe decir qué hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo».

Sin embargo, esta experiencia negativa de la conciencia tiene por eso mismo un significado positivo. Es ya espíritu que comienza a realizarse aunque sea la figura más pobre del mismo, nos dice Hegel. Realiza ya, al experimentar esa necesidad fatal, la unidad del ser para sí y del ser en sí, aunque sea de una manera todavía abstracta o inmediata. Y esta figura de conciencia la considera superior a la conciencia observadora porque ahora el en-sí no tiene la forma de ser solamente en-sí sino también para-sí. En otras palabras: esta figura es propiamente espiritual porque es intersubjetiva. La objetividad que se le impone bajo la forma de necesidad no es una pura objetividad cósica sino que es

una objetividad dotada de subjetividad propia, es otro individuo, aunque el hedonista no se da cuenta de ello.

«El tránsito se opera de la forma del uno a la forma de la universalidad, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro ser para sí que ha rechazado la comunidad con otros, al por contrario, que es con ello un ser en sí igualmente abstracto.» [194]

Comentamos: en la experiencia hedonista se pasa de una abstracción a otra. Al principio se consideraba el para-sí individual como lo absoluto que totalizaba toda la realidad. Con ello el individuo se apartaba de la comunidad ética. Al experimentar la dura necesidad se le ha impuesto esa comunidad con los otros que es constitutiva del individuo, pero esa comunidad no le es patente todavía a la conciencia. Se le manifiesta como un universal que comprende al otro individuo, pero es un universal indiferenciado y sin rostro. Ha salido de la teoría muerta para gozar de la vida y se encuentra ahora que su misma individualidad muere aplastada por la dura necesidad universal: el individuo se va a pique *(geht zu Grunde)*, escribe Hegel, su misma singularidad se pulveriza al chocar con la realidad dura y lisa.

Con eso ocurre la acostumbrada inversión dialéctica de muerte-vida. Cuando buscó la vida encontró la muerte, cuando buscó el placer se encontró aplastado por la dura necesidad. Pero al perecer es remitido a su fundamento (*zu Grunde gehen*, con el doble significado alemán de irse al fondo, al fundamento, o de irse a pique, perecer) y con ello recupera la vida. Una vida superior que se cimenta sobre el universal. Sobrevive a la muerte, «pues esta necesidad o esta pura universalidad es su esencia», pero ella misma no lo sabe. Su pensamiento final, al término de esta experiencia, es que se ha perdido a sí misma y no que se ha encontrado en la universalidad porque esa universalidad la experimenta como absolutamente extraña a sí. Le ocurre algo parecido a lo que le pasaba a la conciencia desgraciada, que ponía lo esencial como perfectamente trascendente. Pero la amargura de la experiencia hedonista es todavía mayor que la desdicha de aquella conciencia religiosa porque el alma religiosa medieval encontraba una mediación, el Cristo y el padre espiritual, en el cual se juntaban los dos extremos que en ella misma no se juntaban. Y Hegel da aquí una razón profunda de esta mayor desdicha del hedonista. Eso le ocurre porque su acto es sentimiento y no pensamiento. La conciencia religiosa pensaba su singularidad y este pensamiento le remitía el universal inmutable. En ella se daba

un paso de un extremo al otro del concepto y aunque no acertaba a juntar en sí misma esos dos extremos se le juntaban objetivamente en el mediador. La experiencia hedonista, su acto, es, por el contrario, puro sentimiento y, por tanto, pura singularidad. Ella misma, por tanto, no puede pasar al otro extremo, aunque el otro extremo se le hace también presente en virtud de su conexión objetiva en el seno del concepto. Esta presencia del otro extremo se le da bruscamente, sin paso alguno, sin mediación, y por eso lo experimenta como absoluta contradicción o como aplastamiento de su singularidad.[185]

b) *La ley del corazón y el desvarío de la infatuación*

La conciencia hedonista se transforma, en virtud de su experiencia, en una conciencia romántica. Ésa es la figura que ahora vamos a estudiar. En ella no se supera el individualismo, pero éste recibe una nueva nota, queda enriquecido con la necesidad experimentada. La acción realizadora de la propia individualidad no es ya la acción que brota del individuo sin más, sino aquella que brota de lo más profundo del individuo, de su corazón. El corazón es ahora lo más auténtico del individuo. El individuo ha aprendido a distinguir su capricho inmediato, que se veía aplastado por el destino o necesidad, de su dinamismo más profundo que identifica sin más con la verdad. El corazón significa pues, aquí, singularidad inmediatamente identificada con necesidad universal. Según esto el individuo se propone un nuevo fin que no consiste ya en el simple gozar hedonista, sino en actuar conforme a la ley del corazón.[186]

Pero a este corazón se le enfrenta todavía una realidad, «un orden del mundo violento que contradice a la ley del corazón» y «una humanidad que padece bajo este orden y que no sigue la ley del corazón, sino que se somete a una necesidad extraña». El romántico entra en conflicto con el mundo y con los otros hombres. El mundo le resulta prosaico porque no está construido según la ley del corazón y los hombres que se adaptan a ese mundo prosaico le resultan incomprensibles y vulgares. Ese mundo hostil al corazón romántico es en el fondo la misma cruel necesidad que aplastó al hedonista y que éste quiso interiorizar en el corazón, pero no lo consiguió porque la individualidad siguió dominando en la nueva figura de conciencia. En vez de ser absorbida la individualidad en la necesidad universal se pretendió absorber la universalidad en la singularidad. La nece-

sidad, por tanto, sigue manifestándose como exterior y opresora.[197]

Con todo ha habido un progreso:

«Esta individualidad tiende a superar esa necesidad que contradice a la ley del corazón... Esto hace que la individualidad no sea ya (ahora) la frivolidad de la figura anterior, que sólo apetecía el placer singular, sino la seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia excelente y en el logro del bien de la Humanidad.» [198]

Estamos ahora ante una figura de conciencia más noble, pero su defecto consiste todavía en la identificación inmediata de la singularidad y la universalidad. Hegel dice que esta unidad es deficiente porque le falta «disciplina». La individualidad debe disciplinarse, debe plegarse ascéticamente ante la universalidad para llegar a ser una singularidad auténtica.

Así resulta que el romanticismo es también una figura de conciencia desdichada. A pesar de la armonía proclamada en principio entre subjetividad y ley, tal armonía no se da. El romántico no consigue vivir según la ley de su corazón porque la dura realidad le oprime. Y los otros hombres, los que no escuchan a la ley del corazón, son igualmente desgraciados porque viven o en el acatamiento o en la transgresión. O bien aceptan el orden de las cosas y entonces son desgraciados porque este orden es un orden inhumano, sin corazón; o bien se rebelan contra este orden, pero entonces lo hacen con mala conciencia, se sienten transgresores porque «les falta conciencia de su propia excelencia». Y todavía padece el romántico una nueva desgracia irremediable: si el orden mundano coincide alguna vez, por casualidad, con su ley cordial tampoco por ello se encuentra satisfecho porque

«lo esencial, para él, no es el mero ajustarse a la ley como tal, sino el hecho de que el corazón encuentre en ello la conciencia de sí mismo».[199]

Al romántico no le queda más remedio que ser reformista. Cumpliendo la ley de su corazón exterioriza un modo de vida que debe ser a la vez placentero y ajustado a la ley universal. Pero entonces se encuentra con que el nuevo orden creado por él mismo, una vez exteriorizado, ya no es suyo, con lo cual tampoco consigue reconocerse en él. Una vez convertido en forma de vida universal el orden que brotó del corazón se vuelve homogéneo con el orden hostil mera-

mente encontrado y tan opresivo como éste. Si el romántico se viste, por ejemplo, de una manera «extraña» y consigue convertir en «moda» su vestido, en este mismo momento dejará él de vestirse de una tal manera porque entonces ya no brotará del corazón sino de un orden fosilizado. Lo importante, en definitiva, no es el vestirse así o asá, sino que el vestirse de tal o cual manera «le nazca».

La acción romántica pone al descubierto la contradicción íntima del individualismo del cual brota. Por un lado, por el hecho de obrar, reconoce el valor de la realidad exterior. Por otro lado, sin embargo, sólo quiere conceder valor a su propia singularidad y placer. Pero por el hecho de obrar, la conciencia romántica sufre una purificación. De alguna manera se somete a la ley de la objetividad exterior y, por otra parte, la realidad, después que el romántico ha actuado, se encuentra animada. Resulta ser la exteriorización de muchas singularidades opuestas. Todos aseguran obrar según la ley del corazón, que debería ser universal, pero cada uno queda sin reconocerse en la acción del otro. Un mundo de románticos es un mundo anárquico en el cual cada uno obra de acuerdo con una subjetividad que se pretende universal, pero cada uno abomina de los otros porque «los encuentra contrarios a sus excelentes intenciones». En definitiva, nos encontramos aquí con un mundo social que no se sabe reducir a la unidad y al orden. El desorden social romántico muestra la contradicción interior del alma romántica consistente en querer identificar sin más su individualidad con lo universal. Ahora el romántico se considerará demente. Se encuentra siendo lo contrario de lo que piensa ser. No se trata, nos avisa Hegel, de que esta conciencia encuentre loco o demencial al mundo, sino a sí misma. Es consciente de sí misma (en cuanto individuo) como de lo real, pero cuando se actualiza en la acción, su propia realidad le deviene extraña y opuesta. Su misma individualidad, por tanto, le es real y no real.

Esta locura romántica se vuelve furiosa. Se vuelve contra el mundo proclamándolo fruto de otras individualidades que no han obrado según la ley del corazón, sacerdotes o tiranos fanatizados. Pero los otros se vuelven igualmente contra él en virtud de las mismas razones. Al fin el orden romántico es un desorden, es la guerra de todos contra todos.

«Así, pues, lo que parece ser el orden público no es sino este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la injusticia sobre la singularidad de los otros y afianza

la suya propia, la cual, a su vez, desaparece por la acción de los demás.»

Las individualidades inmediatamente afirmadas como universales se combaten necesariamente, no puede llegarse al orden espiritual del reconocimiento mutuo. Pero Hegel, como siempre, confiere un sentido positivo a lo negativo. Este desorden y esta lucha son en realidad la presencia de la universalidad verdadera que busca realizarse. Cada individuo niega las individualidades ajenas pretendiendo que la suya es la que vale universalmente. Pero esta negación que él mismo sufre por parte de los demás es la experiencia realmente positiva que le conducirá a la propia negación de sí, a la abnegación por medio de la cual podrá ganar la universalidad auténtica. Estamos pues ante otro caso de intersubjetividad negativa como ocurría en la figura del hedonista. La resistencia que éste padecía como necesidad anónima o destino era en realidad y en el fondo la resistencia del otro yo a ser sencillamente subordinado a su placer. La resistencia que aquí encuentra el romántico es la resistencia de los otros que pretenden ser tan universalmente válidos como él mismo. El drama de estas conciencias individualistas está siempre determinado por la presión del espíritu que busca realizarse como comunidad recíprocamente respetuosa y contra el cual entra en contradicción el individuo que se afirma inmediatamente a sí mismo. Las experiencias negativas que esta contradicción engendra son, sin embargo, salvadoras. Mientras el hombre vive, el espíritu le presiona. Si se opone a él, esta presión se experimenta como enfermedad, como dolor o demencia; pero el padecer esta enfermedad es, a su vez, curativo.

Hegel termina la exposición de esa figura de conciencia romántica notando cómo la universalidad que no se realiza a través de las singularidades es desde luego algo, pero no puede llamarse todavía realidad. Precisión terminológica importante, porque en ella vemos cómo para Hegel el término realidad no se utiliza como coextensivo del ser absoluto, sino solamente como coextensivo de la existencia exteriorizada. La universalidad será por tanto real en la vida comunitaria institucionalizada, pero esto sólo se conseguirá «mediante la superación de la individualidad que se ha arrogado la realidad» sin más.

«Esta figura de conciencia, consistente en llegar a ser en la ley, en lo verdadero y bueno en sí, no como la singularidad, sino solamente como la esencia (universal), y el saber la individualidad como lo

invertido y lo que invierte, debiendo, por tanto, sacrificar la singularidad de la conciencia, es la virtud.»[200]

Con eso tenemos ya dada la transición a la nueva figura que Hegel llama «la virtud». Esa conciencia virtuosa podremos llamarla también quijotismo.

c) *La virtud y el curso del mundo*

El virtuoso es todavía un individualista. El hedonista era el individualista puro que dejaba fuera de sí la universalidad y era aplastado por ella. El romántico identificaba simplemente su individualidad con la universalidad y desembocaba en la locura. El virtuoso sabe ya que debe sacrificarse para ganar la individualidad. Tiene en sí mismo ambos momentos, pero no los identifica simplemente como hacía el romántico, sino que los dos momentos de la individualidad se unen a través de un movimiento. Proclama la esencialidad de lo universal a lo cual debe sacrificarse, pero Hegel nos dice que permanece todavía una «conciencia personal». El individualismo de esta conciencia no está tanto en ella misma como en su consideración del mundo objetivo. Considera, en efecto, que también en el mundo se da universalidad e individualidad, pero ahí la relación entre ambos momentos está invertida:

«En el curso del mundo la individualidad se comporta de modo inverso a como se ponía en la conciencia virtuosa, a saber, se hace esencia y, en cambio, supedita a sí misma el bien y lo verdadero en sí.»[201]

Esto es así porque lo universal, según cree la conciencia quijotesca, sólo se puede realizar en el mundo a través de su propia virtud. En el mundo se encuentra ya, como un en sí interior —escondido y oprimido— el orden ideal que pugna por establecerse. Pero este orden no existe realmente porque los malandrines, hedonistas o románticos, no lo encarnan tal como debe ser, sino que lo invierten.[202]

«De la virtud debe ahora recibir lo universal su verdadera realidad, mediante la superación de la individualidad que es el principio de la inversión: el fin que persigue la virtud es, pues, el invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera.»[203]

Se trata, pues, de un individualismo sutil. El quijote piensa, desde luego, que el orden absoluto y verdadero

«no tiene propiamente que ser producido por la virtud, pues la producción es, como acción, conciencia de la individualidad y ésta tiene más bien que ser superada; pero, mediante esta superación es, por así decirlo, como si se dejase lugar al en sí del curso del mundo para que éste pueda entrar en sí y para sí mismo en la existencia».[204]

Si queremos expresar lo mismo en lenguaje religioso podríamos decir que la conciencia virtuosa quiere evitar el pelagianismo aunque no lo consigue. Sabe que el bien no debe producirlo ella, sino que es obra del bien mismo. Sabe que debe sacrificarse para dejar actuar al bien en sí, pero vincula todavía esta realización del bien a su *propio* sacrificio. Su abnegación es todavía su propio quehacer y el orden absoluto tiene que esperar, para realizarse, a que ella se sacrifique y a que ella destruya las individualidades malandrinescas que obstruyen la realización del bien en el mundo. En definitiva, el orden universal queda atado a la acción negativa del quijote. Éste no se da cuenta de que su mismo sacrificio no puede brotar de él. Si el sacrificarse o el destruir el mal son ya una buena obra porque dejan paso libre al bien, deben proceder ya del bien mismo universal. Hegel hace en este punto una observación profunda: el bien universal es para la conciencia quijotesca un bien todavía abstracto. No es el bien verdaderamente universal y absoluto, sino que queda representado en la conciencia virtuosa según el modo de ésta. Por eso es un bien abstracto, relativo a la conciencia que hace la abstracción. En esta observación late todo el hegelismo. Lo absoluto es concreto, es en realidad lo único concreto. Todo lo relativo es abstracto o parcial. En este caso el bien absoluto es relativizado por la conciencia virtuosa. Con ello se hace depender el bien de la conciencia en vez de hacer depender enteramente a la conciencia del bien.[205]

Tenemos ya descrita la situación de la conciencia virtuosa antes de emprender su lucha caballeresca. Quiere sacrificarse para destruir en ella misma el impedimento para el bien universal que significa su individualidad. Quiere luchar para invertir el curso del mundo que es un mundo invertido por obra de las otras individualidades. Pero en el fondo de su concepción late todavía un individualismo porque considera que el bien universal necesita «del principio de la individualidad para ser animado y cobrar movimiento».[206]

Bajo esta representación el bien absoluto aparece entonces como el donador de unas capacidades o fuerzas al individuo, el cual debe usarlas bien, pero puede también usarlas mal. El quijote considera que él es quien las usa o aplica

bien, mientras que los otros, aquellos que han determinado el curso actual del mundo, las emplearon mal. Si quisiéramos emplear todavía el lenguaje religioso usado más arriba diríamos que el pelagianismo refinado de esta conciencia consiste en creer que la potencia activa para la virtud le es dada, pero el acto mismo está en sus manos. Estas capacidades o fuerzas las poseen todos por igual, lo mismo el quijote que los malandrines, y con esas armas deberá entablarse la lucha. Lo que al fin tendrá que aprender este quijote es que ni él era tan bueno como se imaginaba ni los otros tan malos como creía. Veamos cómo ocurre esta experiencia:

El caballero andante pone su fe originaria en la unidad de su propio fin y del bien que quiere realizarse por sí mismo. Según esto su lucha es solamente una simulación que no puede tomarse en serio «puesto que pone su verdadera fuerza en el hecho de que el bien es en y para sí mismo, es decir, se cumple por sí mismo». Pero por otra parte debe tomarse en serio la lucha porque las armas que se enfrentan son de suyo unas capacidades o fuerzas indiferentes, que mantienen una diferencia respecto del bien en sí, y que deben ser bien usadas. Estos dos aspectos que la conciencia virtuosa quiere diferenciar no pueden, sin embargo, mantenerse diferenciados. Porque las armas que se exponen en la lucha son «precisamente aquel mismo universal carente de individualidad que debe mantenerse y realizarse por medio de la lucha». Y no solamente las armas son ya una realización del bien, sino también la realidad que el caballero debe combatir. Por eso la conciencia virtuosa queda al fin paralizada. Por un lado no puede manchar sus propias armas, tiene que mantenerlas limpias, sin usarlas, porque el usarlas sería ya un apropiárselas. Por otro lado, no puede herir al adversario porque reconoce en las armas de éste una manifestación del bien a favor del cual ha salido a luchar.[207]

Por el contrario, el adversario del quijote no experimenta esa parálisis. Él es un individualista confesado y para él nada hay digno de respeto o sagrado. Todo vale como un momento inesencial que lo mismo da el respetarlo o el destruirlo. Con eso resulta que el mundo vence siempre a la virtud. Hegel da la razón de esta victoria del mundo:

«La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo porque su fin es, de hecho, la esencia abstracta no-real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa en diferencias meramente verbales.»[208]

El quijotismo queda así desenmascarado como abstracción y como retórica. Persigue un bien abstracto que debería realizarse con el sacrificio de la individualidad, pero el bien sin esta individualidad no puede cobrar realidad. Y por otro lado el quijotismo es una retórica de distinciones meramente verbales entre una esencia en sí que no tiene realidad y una realidad que no debería tener esencia.

Creemos que estos párrafos que comentamos tienen especial importancia para el problema de la religión en Hegel y en especial para el tema del sacrificio. El movimiento negativo o de abnegación de la conciencia virtuosa no puede llevarse a cabo porque intenta arrancar de ella misma, mientras que para Hegel este movimiento arranca de la universalidad misma. La idea de Hegel es la idea cristiana de que es Dios mismo quien se abaja y sacrifica y que el sacrificio del hombre sólo puede tener sentido como secundación y continuación de este sacrificio divino. El quijotismo queda prisionero de una contradicción consistente en separar los dos polos de lo absoluto. Lo absoluto pierde entonces realidad y la realidad se queda sin esencia. En resumidas cuentas, el virtuoso resulta ser un hombre que habla palabras edificantes, pero no edifica nada, dice el mismo Hegel.[209] Y por eso la victoria del mundo sobre el virtuoso no es propiamente una victoria del vicio, sino de la realidad y lo que queda derrotado es una palabrería huera. Es una virtud falsa, desconectada de lo universal real, desencarnada.

«La virtud antigua (la de los clásicos) tenía una significación segura y determinada, pues tenía su fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo y tenía su fin en un bien real ya existente; no iba pues dirigida contra la realidad como una inversión universal y contra un curso del mundo. En cambio, esta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia (la virtud moderna, individualista), una virtud carente de esencia, una virtud solamente en la representación y en las palabras...»[210]

A pesar de la dificultad y oscuridad de esas páginas de Hegel dedicadas a la virtud nos parece que su pensamiento fundamental es claro. Significa una recusación del individualismo que se separa de lo universal e intenta unirse a él directamente sin pasar por los otros o por la sociedad real. Hegel está convencido que lo universal está siempre ahí, en la realidad. El movimiento arranca siempre de él y sólo se le puede encontrar donde está, es decir, sirviendo a la realidad y no combatiéndola.

«La conciencia ha hecho la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como parecía, pues su realidad es la realidad de lo universal.» [211]

«La individualidad del curso del mundo (los malos) puede muy bien suponer que sólo obra para sí o de un modo egoísta; es mejor de lo que ella supone, su obrar es, al mismo tiempo, un obrar que es en sí un obrar universal...» [212]

«Por tanto, el obrar y el afanarse de la individualidad es el fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en-sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado (hasta la individualidad), carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es, de un modo inmediato, la presencia y la realidad del proceso de la individualidad.» [213]

El resultado de esta experiencia es altamente positivo. Significa una nueva reinterpretación del convencimiento racionalista consistente en saberse como toda la realidad. Ahora esto se sabe más determinadamente porque se sabe que es una «compenetración dotada de movimiento de lo universal y lo individual». Es una unidad viva o en acto de unos polos que la conciencia virtuosa separaba por medio de la abstracción. Con eso se ha superado ya aquella identificación estática que hacía el racionalismo entre sujeto y realidad. Esta experiencia es en el fondo una refutación del idealismo sustantivo, de un idealismo de la intuición que junta precipitadamente las dimensiones de lo absoluto. Hegel trata de llegar aquí a la cumbre de su concepción, hacer de la razón no una identidad muerta o tautológica, sino una síntesis, en la cual tienen su unidad originaria y su distinción todos los momentos que en la experiencia se separan. Remontándonos al principio absoluto del hegelismo resulta que el idealismo intuicionista es fatalmente individualista porque el individuo se encuentra inmediatamente ligado en su interior con la absolutez. El idealismo dialéctico, por el contrario, se encuentra también, desde luego, ligado a la absolutez, pero no de una manera inmediata, sino que tiene que ponerse en movimiento Sólo al actuarse y realizar una reflexión que pasa por el mundo y por los otros alcanza su unidad con lo absoluto. Pero este acto no es primariamente un acto de la conciencia individual, sino que es primariamente el acto de lo absoluto mismo que se niega a sí mismo.

3. *La individualidad que se es real en y para sí misma*

El resultado de la experiencia anterior ha reconciliado una vez más a la conciencia con el mundo. Si el romántico o el quijote se sentían llamados a reformar nos vamos a

encontrar ahora con una individualidad simplemente trabajadora, que no pretende cambiar el estado de las cosas, sino cooperar en la tarea de hacerlas. La conciencia adopta ahora un comportamiento positivo ante el mundo. Sabe que es la realización de lo universal a través de los dones y capacidades del individuo. Lo que importa, por tanto, es poner manos a la obra, actuar esos dones y capacidades individuales para que lo universal se lleve a cabo. Según esto, «el obrar de la individualidad es fin en sí mismo»,[214] salir a la realidad con la acción individual no significa una oposición a la misma, sino un puro manifestarse. La conciencia racional de ser toda realidad que se expresaba en la categoría como unidad de la subjetividad con la objetividad, se comprende ahora como una unidad dinámica, como una «compenetración dotada de movimiento» de lo universal y lo individual. En la acción del individuo se actúa lo universal porque deviene real. Consciente de esa unidad, el individuo no opondrá ahora sus propios fines subjetivos al fin objetivo o en-sí. Tampoco opondrá, por tanto, su fin individual a los fines de otros individuos, porque todos los individuos cooperan igualmente a la exteriorización y realización de lo universal.

Este retorno a la unidad de la categoría representa una superación que engloba a la razón observadora y a la razón activa. En aquellas actitudes nos encontrábamos con una objetividad opuesta a la subjetividad, a pesar de proclamarse la unidad de la categoría, precisamente porque esta unidad se comprendía de una manera demasiado simplista o inmediata. Entendiendo ahora la unidad de la categoría de esa manera más matizada entramos en una figura de conciencia altamente optimista:

«La conciencia se ha despojado, así, de toda oposición (de las cosas) y de toda condición de su obrar (otros fines que no sean ella misma); sale lozana fuera de sí, y no tiende hacia un otro, sino hacia sí misma.»[215]

Y sin embargo Hegel advierte inmediatamente el defecto de esa conciencia consistente en realizar una unidad «sustancial». Unifica aquello que en las figuras anteriores significaba oposición en la unidad del movimiento. Los momentos que allí se separaban y oponían se ven ahora como momentos de un proceso de manifestación de lo universal, pero esa unidad es una unidad genérica que quedará, como tal, irrealizada. Por eso la acción de esa conciencia optimista será todavía una acción individualista y a pesar de su pretensión de

universalidad que debería evitarle el choque con otras individualidades se encontrará con un conflicto de intersubjetividad. Esta conciencia se encuentra todavía lastrada de individualismo, su universalidad está todavía afectada de abstracción porque no es una universalidad verdaderamente social. Veamos, en efecto, con más detalle, cómo se cumple el concepto de la individualidad real en la primera figura de esta última sección que Hegel titula de una manera chocante:

a) *El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma*

Hemos entrado en una figura de conciencia que por un lado es ya espiritual porque el individuo se sabe universal en su acción mundana y está dispuesto a considerar como igualmente universal la acción de los otros individuos. Sin embargo, no estamos todavía en lo espiritual en sentido pleno porque el espíritu se realiza aquí de una manera semejante a la vida en la naturaleza. La vida se fragmenta en especies, la especie en individuos vivientes, etc., de manera que la vida universal en cuanto tal no queda realizada para sí. La especialización del viviente concreto limita su universalidad. En un mundo espiritual donde la especialización prive ocurrirá lo mismo. Se darán solamente formas concretas y parciales de vida espiritual, pero no se podrá decir, hablando propiamente, que el espíritu con toda su universal amplitud queda encarnado y realizado. Por eso estaremos entonces en un reino espiritual animalizado, es decir, lo que Hegel llama el «reino animal del espíritu».

Hyppolite cita aquí a Bréhier[216] quien afirma que Hegel se refiere en esta figura de conciencia a los intelectuales profesionales que son conscientes de realizar obra universal a través de su especialización concreta. Otro ejemplo de la misma figura pueden ser los artistas, pero nos parecería abusivo limitar esta figura de conciencia a tales ejemplos. Todo género de actividad humana especializada con una conciencia meramente abstracta de su universalidad, cae dentro de esta figura. La universalidad se encarna a través de los dones y capacidades del individuo, pero al obrar se realiza algo más o menos grande que significa, por tanto, una encarnación *limitada* de aquella universalidad:

«El obrar presenta, por tanto, el aspecto del movimiento de un círculo que por sí mismo se mueve libremente en el vacío (sin el obstáculo que el mundo representaba para el romántico o el quijote),

que tan pronto se amplía como se estrecha sin verse entorpecido por nada...»[217]

Lo decisivo es esta limitación, porque ella dará lugar a la dialéctica que nos llevará adelante en la marcha fenomenológica:

«Esta individualidad en sí real *sigue siendo*, ante todo, una individualidad singular y determinada (el subrayado es nuestro); la realidad absoluta como la que se sabe es, por tanto, tal como ella es consciente de sí, la realidad universal abstracta que, sin cumplimiento y sin contenido (en cuanto tales) es solamente el pensamiento vacío de esta categoría.»[218]

Pero esta limitación constitutiva de esa figura de conciencia no está vivenciada como tal. Para darse cuenta de la limitación habría que compararla con la universalidad y esta figura consiste precisamente en identificar la universalidad real con la individualidad. La universalidad que se extendiese más allá sería vista como nada.[219] Esta conciencia no se fija unos fines que vayan más allá de la actuación de sus propias capacidades y por lo mismo esa figura carece de moral. Todo es simplemente bueno porque todo consiste en sacar a la luz esta universalidad que se encuentra latente en estas mismas capacidades.[220] Claro es que la individualidad, considerada antes de entrar en acción, es un en-sí que posee unas capacidades determinadas, distintas tal vez de las capacidades de otro individuo. Por eso, esta individualidad padece una limitación. Y lo mismo se puede decir de la obra ya realizada, la cual será esto o aquello, pero no lo será todo. Tendrá una cualidad determinada que es negativa *(omnis determinatio est negatio)*. La conciencia, sin embargo, no enjuicia esta limitación o negación porque ha unificado todos los momentos en que puede diferenciarse su movimiento. No considera propiamente un antes y un después de la acción, porque ésta consiste solamente en un puro manifestarse. No puede comparar lo que era antes de actuar con el acto mismo y con lo que queda realizado porque todo es lo mismo. La limitación estática de las capacidades antes de actuar y la limitación igualmente estática de la obra ya realizada quedan absorbidas en la negatividad viva del actuar mismo y esta negatividad no se opone a la universalidad, porque le pertenece como tal.[221] De entrada, pues, esta figura de conciencia es altamente optimista, obra desde ella misma y para sí misma, consciente de que tanto el principio como el medio y el fin de la acción se encuentran sin más en ella misma. Ésta es su convicción fundamental, es decir la com-

penetración dinámica de la individualidad y la universalidad.

La experiencia que va a hacer la conciencia va a resultar, sin embargo, contraria a este optimismo inicial y se le va a revelar el carácter abstracto de su universalidad. La experiencia va a echar a perder esta satisfacción, revelándola como limitada, porque en definitiva la conciencia que obra deviene negatividad absoluta, se convierte en un espacio indeterminado que se extiende más allá de la obra realizada y entonces la comparación es ya inevitable y con ella la comprobación de que ese espacio «no se encuentra lleno por su obra».[222] Ocurre una vez más lo que Hegel anunció en la introducción, que la conciencia «no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie».[223] La especialización resulta siempre insatisfactoria para el espíritu universal.

«Para la conciencia nace, pues, en su obra la oposición entre el obrar y el ser (característica del idealismo kantiano-fichtiano), que en las figuras anteriores de la conciencia era, al mismo tiempo, el comienzo del obrar y que aquí es solamente resultado.»[224]

Se ha roto así aquella identidad originaria entre el actuar de la individualidad y su obra. La obra se distancia de la conciencia y queda ahí, extraña a uno mismo y extraña a los demás individuos. La obra resulta ser así

«algo perecedero que es extinguido por el juego contrario de otras fuerzas y otros intereses y que presenta la realidad de la individualidad más bien como llamada a desaparecer que como consumada».

Ésta es la tragedia de todo individualismo condenado a perder su personalidad al querer afirmarla precipitadamente. La obra del especialista padece aquí una parcialidad semejante a la conciencia que afirma inmediatamente su punto de vista, tal como veíamos al estudiar la conciencia sensible. Se da entonces una multitud de afirmaciones inmediatas, tan valedera una como otra, y que se anulan mutuamente sin poder reducirlas a la unidad universal. Pero también, aquí como allí, esta unidad universal es una exigencia hacia la cual se orienta la conciencia sin saberlo expresamente. Esta exigencia es la presión y el malestar que produce el espíritu en su parto. Al nivel de conciencia en que nos encontramos aparece en forma de lo que Hegel llama «la cosa misma». La cosa misma va a representar ahora el papel de la universalidad que el especialista, a pesar de su identificación individual con ella, se ha dejado fuera de su figura de conciencia. Esta universalidad nos ha ido

apareciendo siempre a lo largo de todas las figuras de conciencia individualistas. Ha sido la dura necesidad que ha echado a perder el placer del hedonista, la ley de la realidad que se ha opuesto al corazón romántico, el curso del mundo que ha triunfado sobre el caballero andante. El camino de la conciencia es progresivo; cada vez va remontándose a una figura de conciencia más amplia o íntegra, con la coherencia que puede, como resultado de su experiencia. Esta experiencia le ha mostrado, en cada caso, que en su figura anterior se dejaba fuera algo importánte. Ahora que hemos seguido una larga serie de estas experiencias podemos comprender la semejanza de este ascenso dialéctico de Hegel con la dialéctica platónica. También Platón se remonta sucesivamente a conceptos cada vez más amplios y totalizadores, y su camino no se detiene hasta que alcanza el principio anhipotético, más allá del cual no se puede ir porque ya lo comprende todo. Este principio, que es por otro lado único, es en Hegel el espíritu. En cada una de las figuras aparece ya el mismo espíritu, pero bajo formas todavía parciales o deficientes. Su manifestación definitiva ocurrirá cuando la conciencia alcance plenamente y realice la comunidad del reconocimiento mutuo. Mientras tanto, sus experiencias son siempre deficitarias e insatisfactorias, y es la misma presencia escondida del espíritu la que determina tal insatisfacción y la mueve hacia «hipótesis» más englobantes. Veamos ahora cómo se manifiesta el espíritu bajo la forma de la «cosa misma».

La conciencia se ha visto obligada a establecer una diferencia entre su obra ya realizada y ella misma. A pesar de que la obra debía mostrar la misma plena adecuación con la universalidad que la conciencia individual operante se atribuía a sí misma, ha resultado demasiado pequeña en comparación con la negatividad absoluta del acto. Con eso nos dice, Hegel, la conciencia se ha hecho consciente del «carácter contingente de su obrar». Esta contingencia, sin embargo, no resulta separable de la necesidad. La contingencia afecta por igual a la obra como a la conciencia operante. Pero la conciencia sigue todavía reteniendo también la unidad de universalidad e individualidad que está en la base de todas las experiencias de la razón y que se enuncia en general como categoría. La conciencia, precisamente porque percibe ahora la contingencia de su obra, se da cuenta también de su necesaria universalidad que le sirve para medir la contingencia.

«De este modo, se refleja la conciencia en sí misma fuera de su obra perecedera y afirma su certeza (subjetiva de ser toda realidad) como lo que es y lo que permanece frente a la experiencia del carácter contingente del obrar; la conciencia experimenta de hecho su concepto, en el que la realidad sólo es un momento, algo para ella (o referido a ella) que no es en sí y para sí; experimenta la realidad como un momento llamado a desaparecer (en su particularidad) y que, por tanto, sólo vale para ella como ser en general, cuya universalidad es lo mismo que el obrar. Esta unidad es la obra verdadera; es la cosa misma que simplemente se afirma y se experimenta como lo permanente, independientemente de la cosa, que es lo contingente del obrar individual como tal, de las circunstancias, los medios y la realidad.»[225]

La cosa producida por el especialista, por tanto, se ve afectada de contingencia en cuanto que no alcanza a realizar plenamente la universalidad, pero esta contingencia va junta a una verdadera necesidad y universalidad en cuanto es cosa en general. Así la conciencia distingue en su obra esos dos aspectos y llamará a esta obra «cosa» *(Sache)* en cuanto se le muestra contingente, pero verá en ella, todavía, una realización de lo universal. Este segundo aspecto es el verdaderamente valioso y se llamará «la cosa misma» *(die Sache selbst)* aquello que en realidad se trata de hacer. Esta «cosa misma» es «la compenetración objetivada de la individualidad y la objetividad misma», es el «verdadero concepto de la autoconciencia» o también «el concepto de su sustancia». Un concepto que deberá también evolucionar porque, como siempre, en el momento de nacer ese concepto se resiente de inmediatez. «Es el modo inmediato como se presenta aquí la esencia espiritual y que no ha llegado a madurar todavía como la sustancia verdaderamente real.»[226]

Es importante notar aquí la precisión terminológica que hace Hegel y que resulta reveladora de su pensamiento. La «cosa», llamada en alemán *Sache*, es la obra producida, y la «cosa misma» *(Sache selbst)* es su universalidad íntimamente unida a la contingencia. Pero esta cosa *(Sache)* se diferencia de la cosa encontrada por la sensibilidad, para la cual reserva Hegel la palabra alemana *Ding*. La cosa producida es más importante que la cosa encontrada porque ella es el verdadero objeto humano. Aquí está presente la idea constante en Hegel que la verdadera objetividad humana no reside en lo natural, sino en lo creado por el hombre, que en última instancia es institución social o medio de intercomunicación subjetiva. En el seno de la sociedad es donde puede ocurrir el reconocimiento mutuo y no en el seno de la naturaleza. Porque la relación intersubjetiva entre señor y siervo estaba demasiado ligada a la naturaleza se veía

afectada por una dialéctica del apetito sensible que la desequilibraba. Tan grande es la superioridad de la sociedad sobre la naturaleza que solamente aquélla es el mundo verdaderamente humano. Y, por tanto, será siempre un error interpretar la sociedad a partir de la naturaleza. La recta interpretación va al revés, interpreta la naturaleza a partir de la sociedad porque solamente ésta es el concepto pleno.

«Ahora la cosa *(Ding)* de la certeza sensible y de la percepción sólo tiene para la autoconciencia su significación a través de ésta (=a través de la cosa *(Sache)* que es objeto nacido de la autoconciencia como el suyo).»[227]

Hasta aquí, pues, no ha ocurrido otra cosa que la exteriorización y objetivación de aquella individualidad que se sabía dinámicamente idéntica con la universalidad. La cosa en cuanto cosa particular saca a la luz del día la individualidad, pero la cosa queda englobada en la universalidad de la cosa misma que expresa la universalidad del sujeto operante. Esta universalidad es sin embargo genérica o abstracta como la universalidad biológica. Ella misma no queda realizada en cuanto tal:

«La cosa misma es el género, que se encuentra en todos esos momentos (que lo realizan) como en sus especies (particulares) y que al mismo tiempo es libre de ellos.»[228]

En este punto la conciencia mantiene el optimismo propio de la figura que estudiamos. Porque la cosa y la cosa misma son inseparables se encuentra siempre justificada. Es lo que se llama una conciencia «honrada», convencida de obrar el bien. Si no consigue llevar a cabo la obra, se contenta pensando que por lo menos lo ha querido. Si ni tan siquiera ha intentado obrar, se consuela pensando que no ha podido. Se consuela también encontrando interesantes las cosas que ella misma no ha producido «y si se trata de un suceso del mundo que de otro modo no le atañe, lo hace también suyo y el interés pasivo es para ella el partido que adopta en pro o en contra de aquello».[229]

Tal autosatisfacción permanente llega incluso a contentarse si los otros anulan o combaten sus propias obras, porque es consciente no solamente del valor universal de su obra, sino de su carácter perecedero. Por ello considera que ella misma ha incitado a los otros a la destrucción de su obra, en cuanto ha reconocido desde siempre su contingencia:

«encuentra todavía una satisfacción en la desaparición de su realidad, a la manera como los chicos traviesos gozan de sí mismos en la bofetada que reciben, a saber, como causa de ella».[229]

Hegel, como siempre, no se contenta con la descripción de esta actitud o figura de conciencia, sino que nos da su interpretación:

«La honradez de esta conciencia y la satisfacción que encuentra en todos los casos consisten de hecho, como claramente se ve, en que no reúne y agrupa sus pensamientos, es decir, los pensamientos que tiene de la cosa misma.»[230]

La cosa misma, por su universalidad abstracta o genérica, le sirve de comodín. La puede predicar igualmente de uno u otro momento de su obrar. Si no encuentra la universalidad en una obra suya, realmente producida por él mismo, encuentra esa universalidad en su intención o interés.

Pero en definitiva se va a poner de manifiesto que esa honradez y satisfacción no son tan compactas como la conciencia quisiera. La conciencia no podrá anular el pensamiento y su tendencia a la unidad. Su satisfacción descansa en dividir los momentos o aspectos de su obrar, pero

«no puede ser tan carente de pensamiento que deje, de hecho, que estos diversos momentos se disgreguen así, sino que tiene que tener necesariamente la conciencia inmediata de su oposición, sencillamente porque se refieren los unos a los otros».

Los aspectos que separa para consolarse remiten uno al otro y la obra sólo podría ser buena si la universalidad se diera en todos ellos. Por eso no basta, de suyo, poder predicar la cosa misma de uno de estos aspectos. Lo decisivo será, con todo, el carácter todavía individualista de esa conciencia.

«Por tanto, cuando al individuo le parece que sólo se trata de la cosa misma con realidad abstracta, se halla presente el hecho de que se trata de ella como de su propio obrar.»[231]

El egoísmo es inseparable de esta figura. Se busca a sí mismo en la pretendida obra universal y, al querer llevar a cabo la cosa misma, se manifiesta igualmente su individualismo. Con esto llegamos a la crisis definitiva del especialista. Su obra sale a la luz y es juzgada por los otros. Éstos van a poner de manifiesto el carácter hipócrita de aquella honradez y declararán que el obrar de la conciencia es un engaño. En efecto, la conciencia alterna el predicado uni-

versal, pasándolo de un momento a otro de su obrar, para encontrar su satisfacción.

«Ahora bien, como en este alternar la conciencia retiene un momento para sí como esencial en su reflexión y otro momento lo retiene solamente como exterior o para los otros, aparece así un juego de las individualidades, una con respecto a las otras, en el que se engañan y son engañadas las unas por las otras, del mismo modo que se engañan a sí mismas.»[22]

La intersubjetividad sirve así de contraste y revela el engaño que consiste en la intercambiabilidad del predicado abstracto de la cosa misma. Uno lleva a cabo su obra y afirma que sólo le interesa la cosa misma en su universalidad, pero cuando se encuentra con que ya otros han llevado a cabo la misma obra o se ofrecen para colaborar se hace evidente que lo que propiamente interesaba a aquella individualidad era *su* obrar y *su* afanarse «y al percatarse de que *esto* era la cosa misma, se consideran engañados».

Igualmente la colaboración ofrecida por los otros era también engañosa. También éstos buscaban su propia satisfacción y no tanto el hacer obra universal para los otros.

Pero cuando la conciencia intenta fijarse en su egoísmo o interés particular tampoco encuentra descanso, porque entonces se pone de relieve su interés universal que le hace juzgar e inmiscuirse en la obra particular de los otros. Si alaba la obra de los otros por su universalidad es inevitable el alabarse a sí mismo, por lo menos en cuanto se muestra magnánimo y no echa a perder la obra ajena. Y si censura esta obra, igualmente se satisface a sí mismo en el goce de su juicio universal. Lo definitivo es aquí que toda realización es «una exposición de lo suyo en el elemento universal, por medio del cual lo suyo se convierte y debe convertirse en cosa de otros».[23] Solamente cuando la cosa sea verdaderamente medio de reconocimiento mutuo se podrá considerar realizado el concepto de espíritu que pugna por salir a flote. Y eso sólo será posible cuando la obra objetiva sea verdaderamente universal y no una obra especializada. Si se trata de la obra de un científico deberá ser una obra objetivamente universal, es decir, que incluya en sí el saber absoluto. Si se trata de una acción política deberá tratarse de una creación de instituciones auténticamente universales en la que todos puedan reconocerse y realizarse. Lo que para nuestro tema resulta de máximo interés es que, a través de ese juego decepcionante de las individualidades contrapuestas, se hace evidente la «naturaleza de la cosa misma»

que es «una esencia cuyo ser es tanto el obrar del individuo singular como de todos los individuos, y cuyo obrar es inmediatamente para otros, es decir, es una cosa que es solamente cosa siendo el obrar de todos y cada uno». Esto es precisamente «la esencia que es la esencia de todas las esencias, es decir, la esencia espiritual». Lo que falla en esta figura de conciencia es, pues, su individualismo. Intenta llevar a cabo obra universal operando en soledad. Su acto será universal cuando sea un co-acto, un hacer de todos y cada uno. Cuando esto se alcance se habrá dotado de subjetividad colectiva a la cosa misma, se habrá penetrado el ser con la conciencia y la conciencia será todo el ser. Al llegar a este punto Hegel escribe algo altamente iluminador para entender su relación con el idealismo de Kant-Fichte:

«La pura cosa misma, es lo que más arriba se determinaba como la categoría, el ser que es yo o el yo que es ser, pero (allí era) como pensamiento que se distingue todavía de la autoconciencia real.»

La unidad que el idealismo anterior a Hegel llevaba a cabo trascendía siempre al sujeto concreto. Se atribuía a un sujeto trascendental y en Kant, todavía, al entendimiento arquetípico. Hegel quiere identificar ese sujeto trascendental con el hombre real. No puede contentarse siquiera con la solución de Fichte consistente en concebir al hombre como tensión hacia esa unidad. Hegel quiere que esa unidad de la categoría se realice plenamente, subjetiva y objetivamente en el hombre. Retendrá, en gran parte, el dinamismo fichtiano, puesto que la unidad hegeliana es dialéctica, pero subrayará la unidad real que implica ese dinamismo. No se podría tender a la unidad si no estuviera ya aquí. No se podría buscar lo absoluto si no se poseyese.[234]

Nos quedan ahora por estudiar dos figuras de conciencia que concluyen el largo capítulo dedicado a la razón. Estas figuras se llaman «razón legisladora» y «razón examinadora de leyes». La conciencia individualista del especialista ha aprendido algo de su experiencia, a saber, ha mejorado su concepto de la universalidad, que sigue identificando con su individualidad porque es todavía «razón», pero que ahora cobra mayor relieve y relativiza, por tanto, el momento de la individualidad. La individualidad se sabe ahora como momento de la universalidad. Vale en sí misma en cuanto su mismidad sea universal. Por ello nos encontramos ahora con dos figuras de conciencia moralizantes en contraste con la figura anterior que carecía de moral. El especialista identificaba muy rápidamente su individualidad con lo univer-

sal. Por ello todo lo que hacía estaba *ipso facto* bien. Ahora se distinguen más claramente universalidad e individualidad en el seno mismo de la conciencia y por ello se posee una norma de juicio que permite decidir de la bondad o maldad de la acción individual, según su mayor o menor adecuación a la universalidad. En un primer momento la razón será razón legisladora porque intentará deducir leyes o normas de conducta a partir de esa universalidad nuevamente encontrada. Cuando esta tarea se le revele imposible (su universalidad sigue siendo abstracta y de ella no puede brotar la norma concreta) se limitará a examinar las normas de conducta que le sean dadas a posteriori para decidir si se ajustan o no a la norma abstracta. Veamos cómo procede Hegel en el estudio de esas dos figuras:

b) *La razón legisladora*

El resultado de la experiencia anterior ha consistido en un enriquecimiento de la categoría. Ésta es siempre la unidad de subjetividad y objetividad o, como dice Hegel en este lugar, el ser que es yo o el yo que es ser. Pero ahora la autoconciencia real o humana no se separa u opone a la categoría como pensamiento puro, sino que en la llamada cosa misma se reúnen los momentos propios de la autoconciencia. De esta manera la categoría, bajo la forma de la cosa misma, reúne una subjetividad real (no meramente ideal) y unos contenidos. La subjetividad incluye los momentos del ser para sí y del ser para otro. Es, pues, una subjetividad multiplicada, abierta a los otros. El contenido de esa subjetividad incluye los tres momentos que antes determinaban el contenido del individuo operante, a saber, el fin de la operación, el obrar mismo y la realidad o cosa realizada. La categoría así enriquecida es a la vez lo universal y la mismidad del sujeto. Es, sencillamente, la totalidad absoluta.[235] Por todo eso la conciencia reconoce ahora validez absoluta y normativa a sus propias determinaciones. No necesita ir más allá de ella para encontrar lo absoluto. Es más, dice Hegel, no puede ir más allá porque ese objeto es todo ser y poder; no quiere ir más allá porque ese absoluto es su propia subjetividad.[236]

En este punto la conciencia encuentra en sí misma distintas determinaciones que valen, por tanto, como ley absoluta. Hegel citará en seguida dos ejemplos: no mentirás y amarás al prójimo como a ti mismo. Esas leyes se dan en la conciencia sin más, «son reconocidas de un modo

inmediato; no cabe preguntar por su origen o justificación», ni indagar tampoco otro origen que no sea la esencia misma absoluta. Algo distinto de esa esencia solamente podría ser la autoconciencia, es decir, el hombre. Pero éste se sabe identificado con la esencia, es sencillamente la conciencia de lo esencial,

«de tal modo que la sana razón sabe de un modo inmediato lo que es justo y bueno. Y tan inmediatamente como lo sabe, tan inmediatamente vale para ella y puede decir, también de un modo inmediato: esto es bueno y justo. Y precisamente esto; se trata de leyes determinadas, de la cosa misma cumplida y plena de contenido».[237]

Tenemos, pues, una inmediatez de esas leyes: se dan simplemente en la conciencia. Tenemos también una absolutez de las mismas, como carácter formal que procede de la absolutez de la cosa misma. Y tenemos que esas leyes tienen por sí mismas un contenido material determinado que procede del carácter real de la cosa misma. Esas leyes además son varias, no una sola, en virtud de «la diferencia de la conciencia».[238] La conciencia es siempre diferenciación, como sabemos desde la Introducción a la Fenomenología, y por eso se le divide siempre su objeto. No es nunca un bloque compacto, sino que «se divide en masas». Pero estas masas distintas no empañan la unidad del concepto porque su diferenciarse está reconocido como un análisis de la riqueza original y unitaria del concepto.

Acojamos estas leyes tal como se nos ofrecen inmediatamente. Procederemos así tal como hicimos en el estadio de la conciencia sensible, para la cual se daba también un ser inmediato y veamos lo que ocurre.

El precepto moral que prohíbe mentir se enuncia así: «Cada cual debe decir la verdad», pero Hegel nota que cualquiera admitirá en seguida una restricción para ese enunciado universalísimo. Se admitirá que cada cual debe decir la verdad de acuerdo con su propio conocimiento y convicción de ella. Con esto se introduce un factor de contingencia en el precepto absoluto. Con eso se revela que la ley moral no tenía un contenido tan absoluta y plenamente determinado como se pretendía. Se reduce entonces a una ley formal, cuya ulterior determinación dependerá de la contingencia de una conciencia particular. Si se corrige esta contingencia, diciendo absolutamente que cada cual debe saber la verdad, se reconoce entonces, igualmente, que la conciencia no está desde siempre en posesión inmediata de la verdad total tal como se pretendía.[239]

Algo parecido ocurre con el precepto del amor al prójimo. Hegel nota, de manera muy reveladora de su mentalidad, que ese amor no puede quedarse en puro sentimiento, sino que tiene que ser un amor inteligente. Un amor sentimental relaciona dos individuos en cuanto individuos, pero si el amor es inteligente entonces habrá de ver a los individuos en su universalidad y tendrá que distinguir lo que verdaderamente es bueno o malo para el ser amado. Un amor no inteligente podría causarle daño. Y entonces escribe Hegel algo muy significativo:

«Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica e importante, la acción inteligente universal del Estado, una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante que apenas si vale la pena hablar de ello.»[240]

Así tenemos que si la ley del amor al prójimo quiere quedarse en la esfera del sentimiento y de la individualidad en cuanto tal queda por lo mismo afectada de una contingencia radical. Nos impondrá realizar el bien a otro fortuitamente, fuera de la acción verdaderamente universal que es la acción política. Será una ayuda en un caso extremo no previsto por las leyes políticas o sociales, algo en definitiva contingente y momentáneo. Será entonces *una* obra buena, pero no un obrar bien en general. Y aun esto no será seguro, porque habiéndonos confiado al sentimiento no podremos saber si verdaderamente hemos obrado de manera inteligente y por tanto no sabemos tampoco si hemos obrado verdaderamente bien. Piénsese, por ejemplo, en la simple acción de dar una limosna. ¿Es seguro que se obra bien al darla, o se favorece un vivir asocial?[241]

Si el precepto del amor al prójimo quisiera interpretarse como un mandato de dedicarse a la acción política, iría mucho más allá de lo que se pretendía en su enunciado inmediato y también en este caso quedaría altamente indeterminado. La conclusión es, en todos los casos, idéntica. Las leyes morales, que aparecían al principio de esta figura como plenamente determinadas desde ellas mismas, no están plenamente determinadas. Se reducen a leyes meramente formales, que necesitan de un complemento contingente:

«Lo que resta, por tanto, para la razón legisladora es la pura forma de la universalidad o, de hecho, la tautología de la conciencia, tautología que se contrapone al contenido y que es un saber, no del contenido que es o del contenido propiamente dicho, sino de la esencia o de la igualdad de ese contenido mismo.»[242]

Aquí resuena la crítica constante de Hegel al idealismo de la identidad pura y simple. Ese idealismo desemboca en una intuición formal, sin contenido, meramente tautológica. Por ello, a pesar de su pretensión inicial de abarcarlo todo, acaba siempre por dejárselo todo fuera. Y si ese idealismo se esfuerza todavía por asimilar los contenidos materiales dados a posteriori se quedará siempre en una asimilación extrínseca o en yuxtaposición. Hegel se esfuerza para superar la dicotomía kantiana sin renunciar al idealismo. Se trata de que la categoría sea verdaderamente totalizadora y englobante. Para ello hay que dotarla de una subjetividad viva.

Ahora se ha comprobado una vez más que la razón sigue pecando de individualismo. Avanza por el camino de la universalización y dinamización de su subjetividad individual, pero no ha logrado ser espíritu. Su universalidad se resiente siempre de abstracción y su subjetividad de contingencia. La razón que se pretendía legisladora se ha encontrado al fin con que no posee normas concretas de conducta, sino solamente «una pauta para medir si un contenido es o no capaz de ser ley, en cuanto que no se contradice a sí mismo». Es decir, que el examen moral que la conciencia va ahora a emprender sólo podrá aplicar una norma que en el fondo será tautología:

«La razón legisladora desciende, así, al plano de una razón simplemente examinadora.»[243]

Antes de entrar en esa nueva figura de conciencia dejemos constancia expresa de dos puntos ya notados más arriba y que revisten importancia para nuestro asunto: primero, que la individualidad en cuanto tal está afectada de contingencia y se refiere a la esfera del sentimiento. Segundo, si esa individualidad se cimenta verdaderamente en lo universal queda entonces elevada a la esfera de la inteligencia, y dotada de necesidad, pero en este segundo caso la individualidad es *eo ipso* social y se inserta en la sociedad organizada.

c) *La razón examinadora de leyes*

El examen de las leyes se reduce ahora a comprobar si la ley, en su generalidad, es o no contradictoria. Tal examen no puede ir muy lejos, nos advierte Hegel. Y se aplica inmediatamente a un ejemplo como ha hecho en la figura anterior. El ejemplo ahora elegido es la propiedad privada. Pero entonces resulta que es igualmente no-contradictorio que exista propiedad privada o no exista. Se trata, en efecto,

de considerar a la propiedad privada en sí y para sí, no en relación con otros fines o utilidades, para que se pueda hablar de una ley absoluta y no condicionada. Visto en esta perspectiva totalmente universal y abstracta encontramos tan ausente de contradicción que una cosa sea propiedad de un individuo como que no lo sea o sea propiedad de todos.

Se puede introducir una consideración relativa, atender a la cosa como necesaria para el individuo. Pero entonces deberá tratarse de una necesidad verdaderamente universal y no de una necesidad meramente fortuita, de ese o aquel individuo, para que no salgamos de la consideración de la propiedad privada como ley. Entonces se darán dos posibilidades: se asigna a cada uno tanto como necesita o se reparten los bienes por igual. En el primer caso se atenta contra la igualdad de los individuos considerados universalmente. En el segundo no se respeta la necesidad del individuo que es el elemento que se introdujo para ampliar la consideración de la propiedad y no quedarnos en aquel examen que no avanzaba más allá del constatar ausencia de contradicción lo mismo en la propiedad que en la no-propiedad. Así, pues, introduciendo esta consideración complementaria que no se detiene solamente en la propiedad, sino que la refiere a la necesidad, resulta que la no-propiedad es contradictoria. Manteniendo, sin embargo, el concepto de propiedad ligado al de necesidad resulta ser también contradictoria la propiedad. Ligar una cosa a una persona contradice su coseidad general. Si los otros reconocen mi propiedad se excluyen de ella, lo cual también es contradictorio porque se excluyen reconociéndome como un igual y por tanto con los mismos derechos fundamentales.

Sin detenernos más en el ejemplo nos interesa retener el resultado al cual llega Hegel:

«Por tanto, la propiedad se contradice por todos sus lados, ni más ni menos, que la no-propiedad; tanto una como otra llevan en sí estos dos momentos contrapuestos y contradictorios de la singularidad y la universalidad. Pero cada una de estas determinabilidades, representada como algo simple, como propiedad o como no propiedad sin más desarrollo, es tan simple como la otra, es decir, no se contradice. Por tanto, la pauta de la ley que la razón tiene en ella misma conviene igualmente a todas y no es, según esto, ninguna pauta. Sería ciertamente algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, debiera ser algo más que esto con respecto al conocimiento de la verdad práctica.» [244]

Estamos, pues, en un formalismo estéril, sin fuerza para conocer la verdad concreta. Si al principio pareció que la cosa misma había alcanzado una plenitud que le otorgaba contenido propio, resulta ahora que estamos todavía en una vaciedad. Sin embargo, nota Hegel, lo que se ha superado es «el poner determinabilidades inmediatas en la sustancia ética», es decir, en la cosa misma enriquecida por la experiencia del especialista.

«El que el legislar y el examinar leyes hayan demostrado no ser nada, significa que los dos procesos, considerados cada uno de por sí y aisladamente, son solamente momentos inestables de la conciencia ética; y el movimiento en el que surgen tiene el sentido formal de que la sustancia ética se presenta a través de él como conciencia.»[245]

Lo que se ha superado es, pues, el poner unos contenidos inmediatos que serían *eo ipso* estáticos. Pero considerando en su conjunto el movimiento de la conciencia legisladora y examinadora nos indica que la sustancia ética debe tener un contenido, que no se le dé inmediatamente sinò que se constituya a partir de la movilidad subjetiva. Este contenido será entonces un contenido mediato que no será pura ley moral, sino ley político-social.

Hegel termina ahora el capítulo sobre la razón con unas consideraciones de conjunto sobre las dos figuras últimas (razón legisladora y razón examinadora de leyes), y aquella que las precedió (el honrado especialista). Dice que las dos figuras últimas pueden considerarse formas de la precedente. Así como la conciencia honesta se ocupaba sucesivamente con sus propios momentos formales, atribuyéndoles siempre el predicado del bien universal, se afana después al querer encontrar leyes o examinarlas, con unos contenidos que en realidad no se dan, sino que debieran darse. La base para su actividad legisladora o examinadora se la sigue dando siempre su propia honestidad. En ella misma cree poseer la fuente o la medida del bien. Sin este presupuesto ingenuo de la conciencia honrada nada vale ni el legislar ni el examinar, porque entonces el legislar es simplemente la tiranía caprichosa de una individualidad que quiere imponer su ley y el examinar se convierte en la crítica demoledora que relativiza todo precepto. Estas dos actividades, sin embargo, no se separan de la «sustancia ética» o de la categoría tal como resultó enriquecida con el concepto de «cosa misma». Más bien revierten en ella misma y le añaden nuevas determinaciones. Ya allí decíamos que habíamos llegado a la totalidad absoluta más allá de la cual no se

puede ir. Ahora sabemos que esta esencia universal es ley en sí y ley eterna que no tiene su fundamento en la voluntad de un individuo, sino que es la voluntad absoluta de todos. Esto no significa, sin embargo, que la conciencia humana sometiéndose a esa ley se someta a un tirano que le impone leyes arbitrarias, sino que el hombre se reconoce en esas mismas leyes. Estas leyes son pensamientos que ella misma posee. No se trata de que se acerque a la esencia absoluta por medio de la fe —escribe Hegel— porque eso significaría que la esencia absoluta le permanece extraña, sino que

«la autoconciencia ética forma unidad inmediata con la esencia por medio de la universalidad de su mismidad; la fe, por el contrario, parte de la conciencia singular; es el movimiento de esta conciencia que tiende siempre a acercarse a dicha unidad, sin alcanzar la presencia de su esencia».[246]

Estamos, pues, esencialmente, en el mismo resultado con el que llegamos al fin de las experiencias de la conciencia honrada: la cosa misma identificada como sustancia ética. Sujeto colectivo dotado de objetividad. La razón legisladora y la razón examinadora se han mostrado imposibles como actividades separadas, pero insertas dentro de esa sustancia ética revelan matices importantes de la esencia absoluta. El último párrafo del capítulo es un canto a las leyes que tienen su existencia dentro de esta subjetividad colectiva. Se trata, por tanto, de un canto a la ley como institución político-social. Se da una multiplicidad de leyes, pero todas ellas forman una unidad transparente porque son el espíritu de un pueblo.

«Esto hace que las diferencias en la esencia misma no sean determinaciones fortuitas, sino que en virtud de la unidad de la esencia y de la autoconciencia, de la cual podría provenir únicamente la desigualdad, dichas diferencias son las masas en que la unidad se estructura, infundiéndoles su propia vida, espíritus íntegros y claros para sí mismos, figuras celestiales inmaculadas que conservan en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia.»

El conjunto de las leyes constituye un edificio unitario y armónico. La conciencia no se separa de ese conjunto, sino que se reconoce en él. Si el sujeto se pone a juzgar estas leyes las empieza a someter a él. Se constituye entonces en lo universal incondicionado y hace de las leyes lo condicionado. La razón que se pretende legisladora o examinadora de leyes, si se separa individualísticamente del cuerpo social, empieza a comportarse de manera no-ética y se vuelve una razón corrosiva.

«La disposición ética consiste precisamente en atenerse firme e inconmoviblemente a lo que es justo, absteniéndose de todo lo que sea moverlo, removerlo o derivarlo.»[247]

Nos parece indudable que esta parte conclusiva del capítulo de la Fenomenología dedicado a la razón se resiente de cierta artificialidad estructural. Es la misma dificultad que anotábamos más arriba: la razón tiene que desembocar en el espíritu, pero el espíritu no puede ser directamente la sociedad moderna, sino que debe encontrar en primer lugar la vida política clásica. Por otro lado el desarrollo de la razón corresponde al racionalismo individualista moderno. La razón legisladora y la razón examinadora, sobre todo esa última, corresponden a figuras de conciencia altamente subjetivas sin ejemplo en la antigüedad. Representan la actitud revolucionaria pura. Sin la sumisión radical a la *polis*,

«podría yo, para mí, erigir en ley la que quisiera o ninguna y, desde el momento en que comienzo a examinar, marcho ya por un camino no ético».[248]

Hegel quiere dejar de lado estas actitudes radicales porque para él no se sostienen en sí mismas. Son un extremo que muestra *ad absurdum* que el individualismo no es practicable. El desarrollo de la razón moderna, con el principio subjetivista que Hegel acepta, conduce a la objetividad clásica, siempre que la subjetividad se pluralice y la objetividad se entienda como cuerpo social institucional, en vez de entenderla como naturaleza. El momento decisivo, por tanto, de esa crítica hegeliana de la subjetividad moderna se realiza cuando la conciencia honrada del especialista experimenta, a través de la crítica ajena, la ambigüedad de su identificación precipitada con lo universal. Esto le obliga a insertarse en la cosa misma, que es ya «sustancia ética». Con eso ingresamos en el reino del espíritu, o reino de las figuras objetivas y sociales que aparecen a lo largo de la Historia. No vamos ya a estudiar figuras de conciencia individual, sino figuras «que son espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia son figuras de un mundo».[249]

Capítulo sexto

La dialéctica hombre-mujer en el seno de la comunidad política natural

Terminado el capítulo sobre la razón, Hegel empieza a estudiar el espíritu. Se ha superado el individualismo y hemos desembocado en la sociedad real con un cuerpo objetivo de leyes y costumbres. Este cuerpo político es un espíritu, unidad real de objetividad y plural subjetividad. En un primer momento va a parecer que, en esta comunidad política institucionalizada, la conciencia alcance su equilibrio definitivo. La organización política tendrá apariencia de estabilidad porque en ella se compensan y equilibran las masas en que se divide: familia y comunidad política propiamente dicha. Sin embargo, tal equilibrio se mostrará falaz tan pronto como el hombre actúe en su seno. La perfección de la organización social resultará existir solamente «sobre el papel», porque cuando intervenga la acción real todo se derrumbará. ¿Por qué? Porque reaparecerá el individuo singular. Si el capítulo sobre la razón ha significado una crítica del individualismo moderno, al aparecer la necesidad de que el individuo se inserte en una comunidad, veremos ahora que la comunidad política primitiva absorbe la individualidad en demasía. La acción política real significará la nueva emergencia del singular humano. Al principio se producirá solamente un reconocimiento abstracto del derecho individual (paso de la ciudad griega al Imperio romano) y con ella una fragmentación individualista de la comunidad. Pero a la larga el individuo ganará un derecho real en el seno de una sociedad también real. La crítica del individualismo moderno y la admiración hegeliana hacia el Estado griego no son tan exclusivas que no den lugar a una valoración del hombre singular típica del cristianismo. La tendencia radical del hegelismo consiste en una reducción de todo dualismo a la unidad; unidad, sin embargo, que debe incluir y respetar en su seno a la dualidad. La Fenomenología es una lucha constante contra cualquier género de dicotomía: sen-

duce a su unidad el dualismo sujeto-objeto. Individuo y sociedad encuentran su equilibrio en el espíritu. Religión y cultura deben reunirse en el saber absoluto.

Antes de entrar en el estudio de la comunidad política griega como primera realización del espíritu sigamos a Hegel en la nueva caracterización general de este concepto de espíritu que nos presenta al principio del capítulo V.

«La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.»[250]

El espíritu equilibra, pues, los dos polos que la razón reunía en la categoría, pero que en ella quedaban descompensados. La certeza subjetiva tiene ahora su verdad objetiva. Este objeto es un mundo verdaderamente suyo con el cual puede identificarse. Un mundo que es mucho más que el mundo meramente natural en el cual se buscó la razón como razón observadora, porque es un mundo humano, una sociedad real que es su propia obra. Pero tampoco se trata de un mundo que sea la obra exclusiva del individuo (eso sería romanticismo), sino un mundo que es la obra de todos y cada uno, un mundo en el cual la conciencia opera, pero que le es dado también como la base de sustentación de su propio obrar. La conciencia ha aprendido que a pesar de remontar su individualismo y ganar su propia universalidad en la «cosa misma» no puede pretender que la ley, como institución social universal, brote adecuadamente de ella misma. Ni tan siquiera puede pretender juzgarla, sino que se ha de identificar con ella sencillamente para poder vivir como razón espiritual. Al término de esa evolución de la razón se equilibran, pues, objetividad y subjetividad:

«(El espíritu) es el sí mismo de la conciencia real, a la cual se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, con un mundo real objetivo, el cual ha perdido para el sí mismo (o sujeto) toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda significación de un ser para sí separado, dependiente o independiente, de aquel mundo.»[251]

La conciencia tiene siempre un mundo ante sí, pero ese mundo ha perdido su extrañeza. Se encuentra verdaderamente en él y por eso la conciencia no se aísla o separa del mundo convirtiéndose en un para-sí individualista. Con eso hemos alcanzado la realidad del concepto que pilotaba secretamente todo el desarrollo anterior. Ese concepto se presentó «para nosotros» en el capítulo dedicado a la autocon-

ciencia. Se presentó después para la conciencia misma en lo que Hegel llamó la «cosa misma». Pero ahora estamos ante el concepto ya realizado. En su primera forma de realización el espíritu es lo que Hegel llama la «realidad ética», es decir la comunidad política griega, dentro de la cual el individuo se identifica, sin juzgarlas, con las leyes y costumbres dadas. Pero antes de fijarnos en esa forma del espíritu veamos todavía lo que es el espíritu en general:

«El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inconmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos— y su fin y su meta, como el en-sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar.»[232]

El espíritu es aquel fondo absoluto y permanente que pugnaba desde siempre por revelarse a la conciencia. La conciencia creía obrar desde sí misma, pero la fuente de su acción estaba más allá de sí misma, en el espíritu o comunidad absoluta. Ella podía creer, además, que su acción se orientaba hacia ese o aquel fin; en realidad apuntaba hacia el espíritu. A través de la conciencia pasaba, pues, una corriente de acción que arrancaba del espíritu y volvía al espíritu. La conciencia, en su limitación, no ilumiraba todo el circuito de la acción. Origen y fin le quedaban ocultos. Ahora el espíritu se ha revelado, la conciencia sabe su propio suelo y su campo de acción absoluto.

El espíritu es sustancia, es identidad inmediata consigo mismo. Es el en-sí absoluto porque es el concepto real. Pero por lo mismo no se queda en un mero en-sí inerte. Se mueve a sí mismo y se engendra a sí mismo, pero no se engendra en soledad, sino a través de la acción común. Y aquí se debe notar la ecuación que hace Hegel entre mismidad (el sí mismo, *Selbst*) o para-sí y acción. Pero no se trata ya de una acción que se opone al ser en-sí como pura inercia. Es el acto que realiza el en-sí de la esencia y que por ser acto es a la vez realidad, vida, subjetividad.

«En cuanto sustancia el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo, pero, en cuanto ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su obra, que desgarra el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser disuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia real y viva.»[233]

Aquí culmina el esfuerzo especulativo de Hegel para superar toda inmediatez inerte y dotar de vida al concepto. La sustancialidad no se pierde, la identidad debe conservarse, pero no puede tratarse de una identidad muerta. Una identidad viva es la identidad móvil del acto, la identidad de la reflexión completa que se lleva a cabo en un sujeto que no queda encerrado en su subjetividad vacía, sino que sale al mundo y halla su identidad viva consigo mismo a través de su alteración. La identidad del acto es una identidad difícil y tensa. Es una identidad que se realiza solamente abnegándose, de acuerdo con una bondad que es efusión. Y por eso mismo la identidad del acto será siempre una identidad «líquida» o fluida. Una identidad que establece diferencias y las supera, sin tolerar jamás una fijación o solidificación de tales diferencias. Ese es el concepto de vida que según Hegel se cumple solamente en la vida intersubjetiva institucionalizada, es decir, en la vida social. El individuo es y vive dentro de esa vida universal real. Por eso ya no «se diferencia de la sustancia como algo singular».[254] Pero a su vez, la sustancia es algo en movimiento «mediante el obrar de todos y cada uno», desgarrando su unidad y dando parte de ella a los individuos. Si toda acción es ya una incoación de subjetividad o reflexión, la acción total y la subjetividad total son el acto social.

Con el espíritu hemos alcanzado el principio an-hipotético del hegelismo que lo sostiene todo y es inmanente a todo:

«El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia.»[255]

El espíritu es la existencia porque consiste precisamente en este analizarse que engendra las figuras y expone su riqueza interior oculta.

«Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de ser como tales (=son precisamente el fenómeno o la apariencia); pero su progresión y su retorno al fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer (en cuanto aislados); y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos.»[256]

El fenómeno se resuelve a sí mismo siguiendo su dinamismo hasta el final. Entonces se amplía el campo de visión de

la conciencia y se pone de manifiesto la raíz última y el fin de aquel movimiento que se había visto al comienzo de una manera parcial. Hegel recuerda a continuación las grandes etapas de este viaje de descubrimiento. El espíritu fue primeramente conciencia cuando en su análisis sucesivo retuvo el momento del en-sí. Fue entonces conciencia solamente objetiva. Fue después autoconciencia al atender a su para-sí, aunque este para-sí se reveló entonces en toda su profundidad. Fundió después estos dos momentos y fue razón. Mejor dicho: fue conciencia que tuvo razón, porque se mantenía una distancia entre la conciencia y la razón (distancia típica del kantismo) y por eso tuvo todavía que perfeccionarse. La unidad del en-sí y el para-sí significada por la categoría avanzó entonces hasta el espíritu repitiendo en este plano superior el camino de la conciencia objetiva. Es lo que se llamó razón observadora. Cuando esa conciencia racional fue de nuevo autoconciencia se nos mostró como razón activa esforzándose por llevar a cabo su mundo. Pero al fin volvió a ser la unidad de conciencia y autoconciencia en la individualidad que se sabe real y trabaja por la «cosa misma» universal. El espíritu se mostró al fin como la «razón que es», razón que tiene su verdad objetiva en la vida colectiva de un pueblo.

«Entonces el espíritu es en su verdad; es el espíritu, es la esencia ética real.»[257]

«El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo.»[258]

Nos encontramos ahora con otra inmediatez que deberá superarse. El individuo ha superado su individualismo y se identifica sin crítica con su pueblo. Como veremos en seguida esa identificación del ciudadano con su ciudad se realiza de momento de una manera sentimental o estética. La acción en el seno del Estado hará emerger de nuevo a la conciencia y eso dará lugar a nuevas escisiones y contraposiciones.

«El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.»[259]

La bella vida ética es una forma de vida paradisíaca o «natural». Empleamos aquí la palabra natural para indicar esa

identificación espontánea, inmediata, ingenua y sentimental de la conciencia con la sociedad. Los ciudadanos viven en su ciudad alegres y contentos, ciertos de realizar la vida humana en el sometimiento a la universalidad de sus leyes y costumbres. Pero el despertar de la conciencia ocurrirá en el momento en que actúen. Esa acción será la culpa que los arrancará del Paraíso y les mostrará a la vez una exigencia ulterior de reconciliación y vuelta al seno del espíritu. Esa vuelta, sin embargo, no significará un regreso a la inmediatez, sino que se ascenderá a formas de vida social superiores. Primero serán formas de vida social desgraciada porque se reproducirá, a nivel de espíritu, el drama de la autoconciencia dividida. En la reconciliación final se conquistará de nuevo la felicidad, pero ésta será una felicidad nueva, plenamente consciente y refleja y no ya una felicidad ingenua y sentimental. El movimiento que ahora se desplegará será, pues, un movimiento social que abarcará tanto a las instituciones objetivas como a la conciencia colectiva. Las figuras que estudiaremos serán «auténticas realidades» históricas, pero a la vez serán figuras de conciencia que no será una conciencia individual sino una conciencia social. El fin hacia el que ahora apuntamos es de nuevo la autoconciencia. Autoconciencia refleja y conceptual del espíritu. Los tres momentos de esa nueva evolución son los siguientes: el mundo ético, correspondiente a la antigüedad clásica, es la inmediatez de la conciencia colectiva. Su desintegración ocurre con el Imperio romano, porque en éste emerge de nuevo la personalidad individual que tiende a disgregar la unidad social. Con el Imperio romano pasamos al mundo cristiano que es el segundo momento del espíritu, mundo escindido o desgarrado entre un más allá y un más acá que saca a flote todas las dimensiones del espíritu que se deben reconciliar. El tercer momento, el de la reconciliación dinámica, se llamará «visión moral del mundo». La reconciliación efectiva ocurrirá en virtud del perdón mutuo.

A) *El espíritu verdadero. La eticidad*

Dos párrafos introductorios nos indican la necesidad de que el mundo social, aun en su forma más sencilla e inmediatamente unitaria, ofrezca una configuración determinada. No puede ser nunca un mundo perfectamente liso, compacto o indiferenciado. Será siempre un mundo «dividido en masas» o estamentos sociales, aunque esas masas diferenciadas se mostrarán unitariamente ensambladas en el Todo. La di-

visión fundamental que Hegel estudiará en seguida es la división entre comunidad familiar y comunidad política.

Hegel nos da la razón de toda división en el seno del espíritu. El espíritu se desdobla porque «es conciencia y desdobla sus momentos».[200] Conciencia significa siempre oposición de subjetividad o certeza y objetividad o verdad. El espíritu es conciencia y tiene que devenir perfectamente autoconsciente. Eso significa que también en el seno de la sociedad se opondrán conciencia y sustancia porque esa oposición es requisito para la acción. Y no solamente se escindirá así, en subjetividad y objetividad, sino que cada uno de esos polos se verá a su vez escindido.

La primera escisión es la más fundamental y dará lugar al movimiento general del espíritu. Hegel la describe así:

«La sustancia, en cuanto esencia universal y fin, se enfrenta consigo misma en cuanto realidad singularizada.»[200] p. 261

Esta es la oposición general en el seno de la universalidad y el principio motor de la vida espiritual. Las leyes y costumbres de un pueblo particular son ya una particularización. Pero esta oposición, que aquí podemos expresar como la oposición entre la comunidad absolutamente universal de la vida humana y la comunidad política particular tiene un mediador:

«el término medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí misma y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente, y hace descender aquélla a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada; hace surgir como su obra y, con ello, como realidad, la unidad de su sí mismo y de la sustancia».[200]

La conciencia no está nunca fuera de la sustancia. Es ella misma en sí. Pero al actuar como conciencia, esta unidad deviene para sí. En la conciencia se hace presente la universalidad absoluta y la realidad singularizada. Esta realidad está vista a la luz de lo universal, por eso dice Hegel que la eleva. Al actuar éticamente hace descender lo universal a la realidad y así lo lleva a cabo. El movimiento, por tanto, de la sustancia se lleva a cabo a través de la conciencia y quedan actualmente unidos los dos extremos.

A esta escisión fundamental sigue la escisión de la sustancia misma: las leyes y costumbres de un pueblo se distinguen y diferencian como ley humana y ley divina o como se dirá después en ley de arriba y ley subterránea. La ley

humana se presenta como clara, manifiesta y conocida. La ley divina permanece misteriosa y escondida. Pero jamás se debe perder de vista que esas distinciones ocurren en el seno de una totalidad que no se corta perfectamente en pedazos. La ley humana tiene su apoyo en la divina y la divina tiene su realidad en la humana.

A su vez, la misma conciencia se divide en distintas personalidades y cada una de ellas se adscribe una de las leyes. Habrá sacerdotes y políticos, Antígonas y Creontes. En la misma conciencia habrá un saber y un no-saber que no quedará, sin embargo, perfectamente oculto, sino que se hará presente en la acción. Y habrá todavía otras escisiones que se verán en seguida. Como decíamos más arriba la división en la que Hegel se va a detener será la de familia y Estado. La familia, con sus penates, se hará representante de la ley subterránea o divina, sin que por ello deje de realizarse en ella la ley humana. El gobierno se hará representante, a su vez, de esta ley humana o manifiesta, sin que deje por ello de realizar la ley divina sobre la cual se fundamenta.

Por su parte, la familia se encarnará sobre todo en la mujer, el Estado en el varón, y será un conflicto intersubjetivo entre hombre y mujer el que hará estallar la contradicción latente entre esas «masas» sociales. El conflicto social saldrá a la luz en la conciencia.

«Por tanto, la autoconciencia experimenta en sus actos tanto la contradicción de aquellos poderes en que la sustancia se ha desdoblado (ley humana y ley divina) y su mutua destrucción, como la contradicción entre su saber acerca de la eticidad de sus actos y lo que es ético en y para sí.» [24]

Este conflicto tendrá un lado negativo, significará la destrucción del equilibrio social, pero tendrá también un lado positivo porque esa destrucción significará una elevación de la autoconciencia espiritual.

En estos dos párrafos, por tanto, se nos indica el principio general de la escisión social y se nos anticipa, muy en general, el resultado del conflicto a que esta escisión dará lugar. Veamos el drama más de cerca.

a) *El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer*

En primer lugar, Hegel se detiene en la descripción del equilibrio ideal de esa sociedad primitiva, para después pre-

sentarnos la ruptura de ese equilibrio por medio de la acción real.

La división fundamental entre universalidad y singularidad se encarna en el mundo ético en la ley divina y la ley humana, respectivamente. La ley humana representa el momento de la singularidad, la cual no tiene aquí «la significación de una autoconciencia singular fortuita», sino de la autoconciencia en general. Es, pues, la conciencia comunitaria, el pueblo, y en su singularización extrema es el ciudadano en cuanto tal. Esta conciencia tiene su verdad u objeto en la realidad social, en las leyes conocidas y en las costumbres vigentes. Ésta es la universalidad de esa singularidad. Como poder real actúa por medio del gobierno, el cual se hace representante individual de la universalidad de las leyes. El gobierno es así la certeza o subjetividad de esas leyes.

Pero a la ley humana se opone la divina como momento universal supremo. Es una fuerza oscura que por un lado funda la ley humana y la sostiene, pero por otro lado se opone a ella y la juzga porque es más amplia, es «la posibilidad universal de la eticidad». La ley humana, en su concretez, puede siempre quedar relativizada frente a la universalidad más abarcante de la ley divina.

Así como veíamos que la ley humana, a pesar de representar el momento de la singularidad, está dotada de una cierta universalidad, igualmente la ley divina, a pesar de representar la universalidad total, no por ello carece de singularidad. Esto no debe extrañarnos porque ya nos ha avisado Hegel que todas las divisiones del espíritu no son adecuadas, sino que un extremo o polo abarca siempre al polo opuesto. La singularidad en la que se encarna la ley divina más universal es la comunidad ética natural, la familia. El conflicto, por tanto, entre esas dos leyes será un conflicto entre familia y Estado, los penates contra la ley política.[202]

Veamos más detalladamente en qué consiste la eticidad de la familia. Hegel nos ha dicho que la familia es la comunidad ética natural, pero en seguida se apresura a declarar esa «naturalidad» de la familia para que no se confunda con una naturalidad meramente biológica. La familia es comunidad ética y en este sentido deben estar por encima de la vida natural: debe ser universal en su concretez. Por eso, en la familia, sus miembros no deben relacionarse entre sí como singulares sin más, sino que cada miembro debe ver en el otro a la familia entera. De ahí que la relación familiar no sea una relación cifrada en la sensibilidad ni un

«comportamiento de amor». Eso es importante para comprender a Hegel. El amor, según Hegel, queda relegado a la esfera del sentimiento y de la singularidad material, como ya vimos más arriba (pág. 203) al tratar del precepto de la caridad. Aquí se repite esa idea que va a tener en seguida una consecuencia interesante, a saber, una cierta desvalorización de la relación matrimonial hombre-mujer porque esta relación, a pesar de su eticidad, queda lastrada por un coeficiente importante de naturalidad. Lo ético es lo universal en sí; la relación ética no puede ser, por tanto, cosa de la sensibilidad. Debe ver lo universal en el individuo. Ahora bien, puesto ese principio, resulta que la eticidad de la familia es meramente negativa. En efecto: el comportamiento ético pide que la acción del miembro se ordene a la familia en cuanto tal. Pero la familia, a su vez, se ordena a los miembros en cuanto singulares materiales, puesto que les procura bienes para la satisfacción de las necesidades naturales. Cierto que también procura otra clase de bienes superiores, pero estos bienes, por ser superiores, se orientan hacia la universalidad total, más allá de la familia misma. La familia educa para la virtud, pero con eso el individuo queda referido a la comunidad política más amplia, y la familia, en este trabajo de la educación, se niega a sí misma. Por consiguiente, como escribe Hegel, «el fin positivo peculiar de la familia es lo singular como tal». ¿Cómo podrá ser todavía ético ese fin? Solamente en cuanto se relacione con el «singular total» o con lo «singular en cuanto universal». Podría decirse, en una terminología más clásica, que debe mirar al singular en cuanto espiritual y no en cuanto material. A partir de esa exigencia concluye Hegel que la acción positiva propiamente ética que le resta a la familia es el culto a sus muertos. Ese culto es la acción que termina en el singular más allá de su vida biológica y trasciende toda ayuda o servicio particulares. Abarca al miembro en su totalidad porque en la muerte el individuo «sale de la larga serie de su existencia dispersa, se concentra en una configuración acabada y se eleva de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple».[283]

El culto a los muertos es una acción real que pone de manifiesto la universalidad (o espiritualidad) del individuo y, en este sentido, lo sustrae a la pura naturaleza. Cierto que la muerte es también algo natural. La naturaleza misma «cae dentro de la comunidad ética», pero «tiene a ésta como fin». Los consanguíneos, honrando al muerto y sepultándolo, vienen a completar la acción de la muerte natural «añadién-

dole el movimiento de la conciencia», interrumpen la obra de la naturaleza y lo preservan de la destrucción. De esta manera el muerto no muere del todo:

«La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas (de la naturaleza), pone su obrar (consciente) en vez de aquélla y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello lo hace miembro de una comunidad que más bien domina y mantiene sujetas a las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo.»[264]

En resumen, pues, resulta que en este deber último de la sepultura se cumple la eticidad de la familia y se lleva a cabo la ley divina que ella encarna. Cualquier otro comportamiento en el seno de la familia será un comportamiento todavía natural que se mantendrá en el amor y procurará bienes de apetencia, o bien será un comportamiento que se ordenará más allá de la familia hacia la comunidad política o el Estado. En esta acción cúltica se hace presente el poder de la ley divina subterránea que la familia representa.[265]

Ahora bien, Hegel nos avisa en un inciso que la fuerza de la individualidad no se agota con lo dicho. Podría parecer que en la ley humana sólo se atiende a lo comunitario y que el valor de la individualidad espiritual afirmada en el culto a los muertos queda relegada a un puro más allá de la muerte. Pero la fuerza o poder del singular espiritual se manifestará más adelante también sobre la tierra impulsando el espíritu hacia la pura abstracción. Así el individuo se desgajará de la comunidad y tendremos la disolución de la eticidad o vida política clásica. En este inciso, por tanto, se anuncia el desarrollo ulterior y se ve claro cómo Hegel, a pesar de su entusiasmo por la vida política de Grecia, considera necesaria una revalorización del individuo propia del cristianismo. El Estado moderno no podrá ser una copia del clásico. Deberá volver a su unidad superando la escisión que significa la conciencia individual, pero habiendo emergido esa individualidad deberá ser respetada en el nuevo Estado.[266]

Con lo dicho hemos visto ya cómo la ley divina se lleva a cabo en el seno de la familia. Pero esta ley divina actúa también en el seno de la comunidad política. Las masas en que se divide el espíritu no son, en efecto, auténticas partes, sino que en cada una de ellas se hacen presentes, a su modo, todas las dimensiones del espíritu. La ley divina actúa en la comunidad a través del gobierno que lleva al

pueblo a la guerra. La guerra tiene como función preservar a la comunidad de su disolución como efecto de una afirmación unilateral del derecho de las familias. El gobierno permite que la familia tenga su subsistencia y su ser para sí propio, y se organice con una cierta independencia, tenga derecho a la propiedad y goce también de derechos personales. Pero para evitar que esos sistemas parciales se fijen,

«para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el Todo se desintegre y que el espíritu se esfume (en la pura particularidad) el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho independiente y dando así a sentir a los individuos, con el trabajo que se les impone, el señorío de la muerte opuesto a la inmersión de los individuos en su independencia que los desgajaría del Todo haciéndolos tender hacia el ser para sí inviolable y hacia la seguridad de la persona».

Vemos, pues, que la muerte, tanto en el caso de la familia como en el caso del Estado, opera como la fuerza que impide al individuo afianzarse en su individualidad inmediata o natural y lo integra en la universalidad total. Una vez más podemos observar aquí la idea central, típicamente cristiana, que preside el desarrollo hegeliano. Combate una afirmación inmediata de lo singular. La verdadera singularidad subsiste solamente en lo universal, pero para insertar al individuo en la universalidad espiritual y real es necesario que el individuo se someta antes a la muerte. Una muerte empero que no es definitiva, sino que significa una resurrección, porque reintegra el singular al suelo de la universalidad real que le sustenta.[267]

A continuación debemos ver cómo se reparten los papeles en el seno de la familia. El desarrollo anterior ha preparado ya una visión de la política griega que halla su expresión e inspiración en la tragedia de Antígona. A la familia le compete el dar culto y sepultura a sus muertos. Al Estado le compete impedir la afirmación unilateral del derecho familiar. Se nos va dibujando el conflicto que dará lugar a la aparición de la persona. Tal conflicto entre Estado y familia se encarna más concretamente en distintos personajes individuales que ahora deberemos observar. En primer lugar, estudiemos las diferentes posibilidades de relación intersubjetiva dentro de la familia.

Las posibilidades son fundamentalmente tres: marido-mujer; padres-hijos; hermano-hermana. Hegel privilegia esta última porque es la relación ética más pura. Las otras dos

llevan el lastre de la relación natural. La relación entre hombre y mujer, en el matrimonio es, desde luego, una relación espiritual en el sentido clásico y en el sentido hegeliano. Va más allá del cuerpo y constituye una relación verdaderamente social. En ella se cumple la noción de reconocimiento mutuo que Hegel nos ha identificado ya en el capítulo IV con el concepto de espíritu:

«La relación del marido y la esposa es el inmediato conocerse de una conciencia en la otra y el conocer el mutuo ser reconocido.» [266]

Se da, pues, un conocimiento mutuo con su reflexión. Pero esta reflexión incluye un elemento de exterioridad insuperable porque se realiza a través del hijo. La reflexión, por tanto, no es perfecta. Parte de la acción termina en un tercero:

«esta relación tiene su realidad no en ella misma, sino en el hijo, en un otro cuyo devenir es la dicha relación y donde ella misma desaparece; y este cambio de generaciones que se desplazan unas a otras encuentra su subsistencia en el pueblo».[266]

El círculo de la acción no se cierra perfectamente en la pareja. La acción generadora se desplaza hacia el hijo y a través de éste hasta la comunidad política. La universalidad o espiritualidad de esta acción se cierra más allá del matrimonio.

«La piedad mutua entre marido y esposa se halla mezclada, pues, con una relación natural y con la sensibilidad, y su relación no encuentra en ella misma su retorno a sí.» [266]

Notemos, pues, que lo decisivo es un defecto de inmanencia en la *reditio* del acto típica del reino biológico y que quedó estudiada al analizar el concepto de vida en el capítulo IV de la Fenomenología. Notemos también cómo Hegel prefiere la palabra «piedad», en su sentido clásico evidentemente, para designar la relación interpersonal de marido y mujer en lo que tiene de ético o espiritual. La palabra amor está desprestigiada en la Fenomenología y se reserva para la relación meramente sentimental o natural.

Este defecto de la relación matrimonial es aquello que impide a Hegel el considerar al matrimonio como la relación espiritual por excelencia. En ella misma no se cumple la noción de espíritu perfectamente y por eso

«es solamente la representación y la imagen del espíritu, no el espíritu real mismo».[266]

Representación e imagen connotan alteridad. La realidad de esta relación está, por lo menos en parte, fuera de ella, es decir, en el hijo.

Consideremos ahora la segunda relación, la de padres e hijos, en sus dos variantes: padres-hijos e hijos-padres. Con lo dicho ya se comprende que tampoco estas relaciones podrán ser relación espiritual por excelencia.

«La de los padres hacia los hijos se halla precisamente afectada por esta efusión y por la conciencia de tener su realidad en el otro y el ver devenir el ser para sí en este otro, sin poder recobrarlo, ya que sigue siendo una realidad propia que es extraña.»[268]

La maduración del acto que constituye su ser-para-sí ocurre irremediablemente fuera ya de los padres y de su acto generativo, sin que se dé el regreso hacia los padres. Parejamente la relación de los hijos a los padres se encuentra afectada por la misma dispersión, o como dice Hegel,

«con la efusión de tener el devenir de sí mismo o el en sí en un otro llamado a desaparecer y de alcanzar el ser para sí y la autoconciencia propia sólo a través de la separación del origen, separación con la cual este origen se extingue».[269]

El hijo tiene su origen fuera de sí. No puede darse vida a sí mismo. Y su madurez consiste precisamente en la separación respecto a los padres y en la muerte de éstos. Así pues, sólo nos queda por considerar la relación fraternal entre hermano y hermana. Advirtamos que no se trata de hermano y hermano, sino que la diferencia sexual juega aquí un papel.

«Son una misma sangre —escribe Hegel—, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son entre sí, libres individualidades. Lo femenino tiene, por tanto, en cuanto hermana, el supremo presentimiento *(Ahnung)* de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es en sí, la esencia interior que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad.»[270]

Lo femenino se adscribe, naturalmente, a la ley divina y con ella a la familia. Lo masculino, por el contrario, se adscribe a la ley humana y a la comunidad política:

«El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y guardadora de la ley divina. De este modo

ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética, como diversidades que dividen entre ambos las diferencias que la sustancia ética se da.»[270]

Por tanto, si la relación hermano-hermana se privilegia no es porque sea una relación al margen de la sexualidad, sino porque la sexualidad en ella está libre de la apetencia por un lado y de la exterioridad de la generación por otro. En los hermanos, además, se cumple algo que originalmente fue dicho del matrimonio, «son una misma sangre». Por eso creemos que estos textos hegelianos deben interpretarse de una manera más formal que material. No se trata tanto de oponer la relación hermano-hermana a la relación matrimonial cuanto de destacar la primacía de la relación espiritual, más allá de lo puramente biológico. En el texto citado en último lugar se ve claro que se trata de lo femenino y lo masculino en general que se adscriben respectivamente a las dos leyes en que se divide lo ético. Y, por tanto, allí donde se da relación hombre-mujer se realiza la unión de los dos extremos en que lo ético se escinde:

«La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo del todo (=el acto unificador) y el elemento, que escindido en estos extremos de la ley divina y la ley humana, es asimismo en unión inmediata...»[271]

El desarrollo hegeliano no se libra de cierta artificialidad para conducir el asunto hacia la tragedia de Antígona, pero el pensamiento fundamental es claro: lo que se desvalora relativamente es lo biológico frente a lo ético, lo natural frente a lo político. El reconocimiento mutuo no se cumple en la unión sexual en cuanto tal. Eso quedará más claro todavía cuando se diga que la singularidad operante en la relación fraternal es la singularidad irrepetible e insustituible, es decir, la singularidad espiritual, mientras que la singularidad operante en el matrimonio puede sustituirse por otra: el viudo puede encontrar otra esposa, la viuda otro esposo, pero Antígona no puede encontrar otro Polinices.

«Lo femenino se halla vinculado a estos penates (lo divino encarnado en lo familiar) e intuye en ellos, en parte, su sustancial universal, y en parte *su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer.*»[272]

El subrayado es nuestro. Con él pretendemos poner de relieve esta tesis que es decisiva en todo el desarrollo que le

sigue y que debe tenerse en cuenta cuando, inspirándose en Kierkegaard, se objete contra Hegel que no respeta la singularidad personal. La singularidad espiritual tiene un derecho, inseparable por lo demás de lo universal. Lo que no tiene derecho en sentido propio es la singularidad animal. Si se desvalora el matrimonio o la relación filial es en virtud de su coeficiente de naturalidad. Así, prosigue Hegel:

«Ahora bien, como hija, la mujer tiene que ver desaparecer a los padres con movimiento natural y tranquilidad ética (=no es una tragedia que los padres se mueran) ya que sólo a costa de este comportamiento llega al ser para sí de que es capaz; por tanto no intuye en sus padres su ser para sí de un modo positivo.»[m]

Se repite lo dicho más arriba: la reflexión no se cumple perfectamente. El hijo crece a costa de los padres.

«Las relaciones de madre y esposa, por su parte, tienen la singularidad, en parte como algo natural perteneciente al placer, y en parte como algo negativo, que sólo ve en ello su propia desaparición; en parte esta singularidad es precisamente por ello algo contingente que puede ser suplantada por otra. En la morada de la eticidad no se trata de este marido o de este hijo, sino de un marido o de los hijos en general. Y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal».[m]

La eticidad supera lo natural. Casarse y engendrar en el seno de la familia y de la sociedad es servir a lo universal más allá de una relación puramente sexual selvática. Pero la universalidad que la familia representa no alcanza al singular humano en cuanto tal. Por eso los individuos son, a este nivel formal, todavía intercambiables.

«En tanto que en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad, su eticidad no es pura (es un comportamiento natural); en la medida en que lo es la singularidad es entonces indiferente (se queda en pura universalidad) y la mujer carece del momento de reconocerse en otro como *éste* sí mismo.»[m]

El subrayado es aquí del propio Hegel. La mujer se reconoce en los hijos o en el esposo en cuanto tales solamente como mujer, pero no como esta mujer, con su nombre propio concreto. De ahí podemos concluir con certeza que Hegel exige, para el cumplimiento del reconocimiento mutuo que ha de realizar lo espiritual *pleno sensu*, que la singularidad no quede absorbida en una universalidad abstracta. Esta espiritualidad se cumple, en el plano de lo ético, solamente en la relación fraternal. Más adelante veremos como se cumple en estadios espirituales superiores al ético.

«Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad (propia de la esposa y madre) y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos.» [23]

La mujer está enteramente dada a la familia. En ella encuentra su propia universalidad lo mismo que su singularidad. La mujer permanece ligada a lo ético de una manera inmediata e irrefleja; su comportamiento está menos afectado por la actividad del entendimiento que el comportamiento masculino. Por eso la mujer pertenece a la singularidad propia del apetito sensible. Como esposa, posee una sexualidad universal o ética. Como mujer singular, encuentra su reconocimiento en la relación fraternal. El hombre, en cambio, se distingue de la mujer por su mayor intelectualización. Con ello distingue más su universalidad de su singularidad. Como universal se proyecta hacia la comunidad política, pero entonces queda libre para la apetencia sensible de modo más concretamente material, es decir de manera más localizada. Lo más propio del hombre se proyecta hacia la política:

«El marido es destacado a la comunidad por el espíritu familiar y encuentra en ella su esencia autoconsciente...» [23]

Vistos ya los personajes del mundo ético debemos ahora ver la estructura de la relación que los liga. En otras palabras, debemos ver el funcionamiento ideal de este mundo ético a través del juego familia y ciudad representados por la mujer y el varón. Después veremos cómo el funcionamiento real de esa ciudad clásica rebasa su propio ideal y lo trastrueca. Seguirá pues ocurriendo aquí, a nivel de instituciones sociales, el mismo fenómeno que en la conciencia. Ésta se fija un ideal o norma. Al tratar de llevarla a cabo la norma se derrumba para dar paso a un nuevo horizonte constitutivo de un figura nueva.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, escribe Hegel:

«Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y a la familia, pero tienen como su sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y a la mujer.» [24]

La primera división es la fundamental y propia de la conciencia en cuanto tal. La segunda es su consecuencia en el orden social mismo, en la realidad objetiva. Y esta realidad, a su vez, se encarna en el varón y la mujer en virtud de una determinación dada *a natura* y elevada a una significación ética.[278]

Dividida la sociedad entre esas dos masas se establece entre ellas (debe establecerse) una corriente circulatoria de vida social perfectamente equilibrada. El marido se destaca desde la familia a la comunidad: en la comunidad encuentra el varón su universalidad. La familia la encuentra en el varón. Por su parte, pues, la familia encuentra en el Estado su sustancia universal y su subsistencia, vive de su inserción en la comunidad política a través del varón. El Estado, por su parte, encuentra en la familia su propia realidad, el pueblo, y en la ley divina su fuerza más radical. La ley vigente sobre la tierra descansa sobre la ley divina subterránea. La ley divina se hace real gracias a la ley humana. Las diferencias están pues perfectamente equilibradas y la cosa debe funcionar perfectamente. Claro es, nos avisa Hegel, que se trata de un equilibrio dinámico que puede romperse por la injusticia. Pero eso también está previsto. Existe una justicia encargada de restablecer el orden y esa justicia es intrínseca al orden establecido. El Estado se encarga de reducir las pretensiones excesivas de los individuos o las familias. Si el Estado se excede, tal exceso se compensará desde la ley divina representada por la familia. Y el desafuero supremo que se ejerce contra el individuo —la muerte— no es obra de la comunidad sino de la naturaleza y se compensa también por el culto a los muertos que convierte la pasividad natural en algo positivamente querido, es decir, en acto humano.

El equilibrio es perfecto, «un mundo inmaculado cuya pureza no mancha ninguna escisión» en contraposición a las figuras de conciencia escindidas o desdichadas. Se divide, «pero su oposición es la confirmación de una parte por la otra».

En el mundo ético, además, encuentran su realidad y su satisfacción verdadera las aspiraciones de la conciencia individualista de la razón. Vimos en el capítulo anterior cómo esas aspiraciones fracasaban. Ahora, nos dice Hegel, se cumplen: lo que en el fondo buscaba la conciencia observadora, a saber, encontrarse en la realidad objetiva, se realiza ahora porque el individuo se encuentra en la realidad social. Se encuentra en una realidad que por un lado le es dada, pero

que por otro reconoce como su propia obra. El hedonista encuentra el goce en la familia, y aquella necesidad extraña que se oponía a su placer está ahora identificada como la comunidad ciudadana a la que pertenece. Por eso no la experimenta como una fuerza fatal y opuesta a él, sino que la experimenta como su propia realidad. El romántico encuentra la ley de su corazón en la ley de todos. El virtuoso recibe el premio de su sacrificio y consigue llevar a cabo su ideal de convertir en realidad lo que es esencial. Todos esos personajes no son ahora personajes distintos sino que en el ciudadano, en una sola pieza, viven todos.

En el párrafo que citamos a continuación tenemos el resumen de esa estructura del mundo ético y de su funcionamiento:

«Uno de los extremos (en que se divide ese mundo), el espíritu universal consciente de sí se une con el otro extremo que es su fuerza y elemento, con el espíritu inconsciente, a través de la individualidad del varón.»

Ese es el primer silogismo del que hablará en seguida Hegel. En el varón, como término medio, se unen los dos extremos. La ley humana alcanza su fondo divino a través de la conciencia viril, porque el varón es consciente de la universalidad de las instituciones particulares de su pueblo.

«La ley divina por el contrario, tiene su individualidad en la mujer; o lo que es lo mismo, el espíritu inconsciente del singular tiene su ser-ahí en la mujer, a través de la cual, como a través de un medio, emerge de su irrealidad a la realidad, de lo que no sabe ni es sabido al reino consciente.»

Tenemos ahí el segundo silogismo. En la mujer se unen también los dos extremos de la ley divina y la ley humana. La diferencia entre los dos silogismos consiste en que cada uno de ellos representa directamente a una de las leyes, el varón la ley humana y la mujer la ley divina. Pero en ambos está presente también la dimensión complementaria. La mujer realza en su acción doméstica la exigencia universal de lo divino subterráneo y lo hace emerger sobre la tierra.

«La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo del Todo y el elemento que, escindido en estos dos extremos de la ley divina y la ley humana, es asimismo su unión inmediata que hace de aquellos dos primeros silogismos el mismo silogismo y reúne en uno solo los dos movimientos contrapuestos: el de la realidad descendiendo hasta la irrealidad —el de la ley humana que se organiza en miembros independientes hasta descender al peligro y la prueba de

la muerte— y el de la ley subterránea, que asciende hacia la realidad de la luz del día y hacia el ser-ahí consciente; movimientos de los cuales aquél corresponde al hombre y éste a la mujer.»[276]

El acto del varón y el acto de la mujer considerados aisladamente son ya la actuación de los dos extremos. Pero donde esta actuación alcanza su plenitud es en el acto común del hombre y la mujer. En él quedan actuadas todas las dimensiones que fuera del acto se presentan como escindidas y en su actuación (un co-acto) quedan perfectamente equilibradas.

Veamos ahora cómo el acto real, sin embargo, rebasa ese esquema ideal y lo rompe. La tragedia clásica irrumpe en ese mundo de belleza ideal y lo descalabra.

b) *La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino*

Hegel nos dice en seguida cuál es la razón de la tragedia:

«Tal y como en este reino ético se halla constituida la oposición, la autoconciencia no ha surgido todavía en su derecho como individualidad singular.»[277]

En el equilibrio ideal de la sociedad helénica falta esa dimensión. La personalidad individual en cuanto tal no tiene su derecho reconocido.

«En este reino la individualidad singular vale de un lado, solamente como voluntad universal (en la ley humana) y, de otro, como sangre de la familia (en la ley divina); este singular sólo vale como la sombra irreal (en virtud del culto familiar a los muertos).»[277]

Ésta es la situación dentro del marco de las leyes y costumbres que constituyen la realidad objetiva. Pero en el momento de la acción va a emerger la singularidad, porque la acción sólo puede brotar del individuo en cuanto tal. Es el elemento formal de la acción.[278] La aparición de este elemento trastorna el orden, y los dos extremos de la ley humana y la ley divina que debían confirmarse mutuamente entran en colisión. Ya no se apoyan, sino que se anulan. Pero al anular al extremo opuesto, cada una de las leyes se anula a sí misma, porque su ser dependía de ese extremo opuesto. Todo el orden social se disuelve.

La tragedia estallará de modo álgido en la acción de la hermana (Antígona) porque en su conciencia es donde emerge más determinadamente la singularidad, en cuanto que

ésta ha hallado su reconocimiento en el hermano. Pero este reconocimiento fraternal carece de institución social. No es una «realidad» ética como el matrimonio.

Tal como ese conflicto se vive por los protagonistas aparece como una tragedia porque surge bajo la forma de una necesidad terrible y aplastante (el destino), semejantemente a lo que le ocurría a la conciencia hedonista. La acción choca con una realidad desconocida y dura. Pero así como en el caso del hedonista, el destino era la realidad universal que había ignorado al proponerse su placer individual, ahora ese destino representa a la absolutez del ser para sí de la conciencia individual ignorada por la organización ética. Esa identificación del destino como la absolutez del singular la hacemos «nosotros», los filósofos, porque ya sabemos en qué consiste el concepto de espíritu. Los protagonistas de la tragedia están todavía a oscuras. Experimentan el peso de esta dimensión y el conflicto que origina, pero no saben identificarla. Por eso la viven como «destino» y tragedia.

El conflicto es tragedia y no comedia. No se trata de una colisión entre deberes porque la conciencia ética sabe perfectamente cuál es su deber. El varón sabe que debe cumplir la ley humana. La mujer sabe que debe cumplir la ley divina. Ambos saben además que esas leyes no pueden estar en contradicción y no pueden admitir que en nombre de la otra ley se ejerza una oposición a su acción. No se trata tampoco de un conflicto entre deber y pasión. La conciencia ética es compacta y no se divide dentro de sí misma, ni opone la naturaleza a la eticidad. La naturaleza misma, en cuanto otorga un sexo, une ya al individuo a una de las dos leyes. El individuo sólo ve una de esas leyes y se lanza a su cumplimiento porque es su ley o carácter (en sentido clásico) y cuando experimenta la oposición de la otra ley la proclama irreal y sin derecho. Antígona, identificada con la ley divina, no puede ver en la acción de Creonte a la ley humana, sino que ve solamente en esa acción un acto de violencia humana. Creonte, por su parte, no ve tampoco la ley divina que dice representar Antígona y sólo ve en ella tozudez y desobediencia. La ley divina no puede oponerse a la ley humana, piensa Creonte, sino que debe mandar su cumplimiento. La ley humana es para él la clara universalidad a la cual no puede oponerse ninguna singularidad. Si se opone es delito, porque sólo puede tratarse de una voluntad singular caprichosa.

Por eso, nos dice Hegel, ese conflicto es un conflicto de saberes, o si se quiere, un conflicto entre saber e ignorancia.

Las dos conciencias son unilaterales. Saben solamente una parte de la eticidad e ignoran la otra. Pero lo que constituye la tragedia es que creen saber ese otro extremo que ignoran, porque saben la unidad de los dos extremos. Ley humana y ley divina no pueden oponerse. Al identificarse con una de ellas se saben automáticamente identificados con la otra, porque lo ético en su totalidad consiste precisamente en esa unidad de las dos leyes. Pero identifican demasiado inmediatamente los dos extremos. Saben su unidad, pero no saben su diferencia, podríamos decir. Hegel escribe:

«La conciencia ética ha bebido en la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del ser para sí, de sus fines y conceptos peculiares, ahogando así, en estas aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva.» [279]

La conciencia ética no puede comprender un derecho aislado de la conciencia singular ni un derecho de la realidad opuesto a ella misma:

«Por tanto, su derecho absoluto consiste en que, obrando con arreglo a la ley ética, no encuentre en esa realización otra cosa que no sea el cumplimiento de esta ley misma, y en que el acto mismo no muestre sino lo que es el obrar ético.» [279]

Exige la armonía preestablecida desde su conciencia ética. No puede sufrir que en su acción se manifieste otra cosa que aquello que ya sabe. Y aquello que sabe es la unidad de las dos leyes. Pero la realidad se impone en la acción, emerge entera y manifiesta ahora su ser doble. Dicho en otras palabras, mostrará la diferencia de las dos leyes y a través de esa diferencia se mostrará la absolutez del singular.[280]

Conviene no perder de vista en todo ese desarrollo que el defecto esencial de la conciencia ética consiste en su identificación inmediata con la universalidad real representada por las leyes y costumbres:

«Por lo tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente inmediato.» [281]

Esa inmediatez es lo que hace del estado político griego un estado «natural» dotado de belleza paradisíaca. Pero esa inmediatez se supera por el emerger de la conciencia que es esencialmente escisión y oposición. Así como el animal vive inmediatamente identificado con la naturaleza y no se opo-

ne a ella, así el ciudadano griego vive inmediatamente identificado con su sociedad. Pero la conciencia humana y su acción separan al hombre de su mundo, lo objetivan, se oponen. Ahora bien, Hegel interpreta esa oposición necesaria entre subjetividad y objetividad como «culpa». Eso plantea problemas, porque parece convertir en fatal la culpabilidad. Sigamos su exposición:

La acción es culpa y es delito. Es culpa subjetiva porque con la acción se abandona aquella certeza simple de estar identificado con la verdad objetiva de las leyes y costumbres. Por la acción se distingue uno necesariamente de la realidad. Por eso mismo la acción es también delito objetivo porque se atenta, con la acción, contra la ley. Al identificarse con una ley se renuncia a la otra y se la infringe.

Hegel insiste en que esa culpabilidad es necesaria. Ni tan siquiera el niño se libra de ella. Solamente se libraría el que permaneciera inactivo como una piedra. Esta culpabilidad no es algo extrínseco, algo que pudiera o no combinarse con la acción:

«El obrar es él mismo ese desdoblamiento que consiste en ponerse para sí y en poner frente a eso una realidad exterior extraña.»[22]

Creemos que el pensamiento fundamental está claro. Consiste simplemente en subrayar esa oposición que acompaña siempre a la acción. Llamar a eso culpa y delito puede parecer arbitrario o, al menos, exagerado. Notemos solamente que esos términos nos aparecieron ya cuando al estudiar la conciencia objetiva nos encontramos con fuerzas y leyes de la naturaleza. También entonces nos anticipó Hegel algunas ideas sobre la culpa y su perdón. Es evidente que en el juego de las fuerzas naturales no puede hablarse de culpabilidad moral. Pero Hegel veía en ellas una imagen o símbolo de lo humano en la naturaleza (*cf. supra*, págs. 70 y ss.) Aquí ocurre algo semejante. No estamos todavía en el campo de una culpabilidad en sentido estricto, pero estamos ahora más cerca de ella. El esquema de la acción ética se aproxima ya mucho más a lo que será una culpa en sentido propio. Nos parece claro, por tanto, que los textos que ahora comentamos insisten en la necesidad de una culpa que no puede interpretarse como culpa en sentido estricto. Es el mismo Hegel quien se encarga de decirlo expresamente para evitar el equívoco:

«Más adelante expondremos de un modo más preciso el lugar que en la vida ética universal ocupan la culpa y el delito, el obrar y la

acción; inmediatamente se ve claro, sin embargo, que no es *este singular* el que obra y es culpable, pues él, como *este* sí mismo sólo es la sombra irreal, o, dicho de otro modo, sólo es como sí mismo universal y la individualidad es puramente el momento formal del obrar en general...»[302]

Hoy diríamos que no se trata de una culpa personal. El agente no obra, en el plano que Hegel llama ético, en cuanto *este singular*. La singularidad actúa, pero permanece en un cierto grado de abstracción o universalidad.

Se puede entonces preguntar por qué se emplean esos términos de culpa, delito, etc. Se podría contestar quizá que estamos ante una versión laicizada o «filosofizada» de la tesis teológica del pecado original. Pero lo que nos parece más profundo es que en esa estructura oposicional de la acción Hegel descubre la posibilidad de la culpa en sentido propio. En la acción se manifiestan unas dimensiones o «momentos» que en su conexión mutua abren la posibilidad de una auténtica culpa personal. En otras palabras, se insinúa ya el concepto de culpabilidad.

Siguiendo ahora la exposición nos encontramos con el paso siguiente: a la culpa sigue necesariamente el castigo. Así como el obrar se asignaba el cumplimiento de una de las dos leyes y se oponía a la otra, ocurre también que la ley infringida se suscita en virtud de la misma acción y se manifiesta como una fuerza hostil. Eso es así porque las dos leyes son una y son dos. Son distintas pero están unidas. No se puede tocar una sin mover la otra.

Hegel considera secundario que la ley infringida se conociera o no antes de la acción. En Edipo, tenemos el caso claro de la ignorancia. No por eso deja de sentirse delincuente y culpable. Cuando la realidad se muestra queda patente que se infringió una ley y que esa ley estaba en el mismo sujeto que la infringió:

«Ante la autoconciencia ética acecha, de este modo, una potencia tenebrosa que sólo irrumpe una vez consumado el hecho y que sorprende *in fraganti* a la autoconciencia; pues el hecho consumado es la oposición superada del sí mismo que sabe y de la realidad que se enfrenta a él. Lo activo no puede negar el crimen y su culpa; el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad, enlazando con ello lo inconsciente a lo consciente, lo que no es al ser. En esta verdad, pues, surge el hecho a la luz del sol; surge, como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta (ahora) la conciencia, experimentándolo también como lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.»[303]

Lo que aquí nos parece más profundo es el destacar esa naturaleza del acto, el cual saca a flote más de lo que la intención del agente sabía y se proponía. Al actuarse el sujeto descubre dimensiones de sí mismo que antes ignoraba. Se le muestran predeterminaciones inconscientes y por lo mismo se le revela la unilateralidad o parcialidad de la conciencia con que inició la acción.

Si el agente no obra con plena inconsciencia, sino que se opone a sabiendas a la otra ley, aun interpretando que esa oposición no tiene derechos, como es el caso de Antígona, su culpabilidad crece. Pero lo decisivo es la inversión de la conciencia ética una vez ha consumado la acción. Antes de la acción se decidió intrépidamente por ella pasando por encima de algo que después de la acción se muestra con toda su dureza aplastante. Con la culpa se experimenta el castigo y se reconoce culpable. En este momento culmina la experiencia ética y en este momento precisamente se disuelve la eticidad. ¿Por qué? Porque el agente ético reconoce ahora la otra ley, aquella ley que infringió y que ignoraba. Con ello pierde su identificación inmediata y primigenia con lo ético, cambia su actitud. Podría parecer que al reconocer la culpabilidad y confesar el delito se vuelve a la disposición anterior, a la inocencia previa a la acción. Pero en realidad no es así. La nueva identificación con la ley es ahora mediata. Se ha superado la inmediación porque la conciencia sabe ahora lo que antes ignoraba, es decir, el extremo que le estaba oculto, en cuanto distinto del extremo con el que inmediatamente se identificaba. Hegel nota además que la acción ética ha sido bilateral, ha sido una tragedia encarnada en dos personajes; Antígona que ha atentado contra la ley humana y Creonte que ha obrado contra la ley divina. Con esa doble acción se destruyen por igual los dos extremos. Al confesar la culpa no se restituye el estado anterior, porque ahora se ve la sustancia ética de una manera más abarcante. Ambos agentes se someten porque ambos han delinquido y aquello a que se someten es el derecho absoluto representado por el destino omnipotente y justo que absorbe la parcialidad de aquellas dos formas contrapuestas de la ley humana y la ley divina. No olvidemos, sin embargo, que eso ocurre para las conciencias que hacen la experiencia. Es para ellas esta aparición del derecho absoluto. Pero para nosotros, filósofos, este derecho es solamente un fenómeno de la absolutez de la singularidad. Lo decisivo para el paso a la figura siguiente es, en definitiva, que ninguno de los dos oponentes ha triunfado sobre el otro.

Los dos han delinquido y los dos han perdido. La ley que representaban se ha manifestado unilateral. Su sometimiento es un sometimiento a una nueva ley más abarcante, y es un sometimiento de los dos por igual. Los distintos papeles en que se distribuyó la tragedia ética desaparecen y los personajes quedan ahora igualados.[204]

En los párrafos que concluyen esa figura de la eticidad y sirven de transición a la figura siguiente, es decir, al Estado de derecho que representa el Imperio romano, Hegel insiste en la disolución total de aquel equilibrio ideal que antes describió. La disolución es total porque perecen igualmente las dos masas en que se repartía la eticidad, ley humana y ley divina, pueblo y familia. E insiste también en la causa profunda de esa disolución que es precisamente la singularidad. Toda su interpretación de la ciudad griega es una interpretación de la tragedia de Antígona. Si la singularidad es el principio operante de esa tragedia y la singularidad es, por otra parte, algo específicamente cristiano, hay que decir, por tanto, que en la Antígona de Sófocles se manifiesta ya el nuevo espíritu. Es una tragedia precristiana.

Vista la cosa a nivel fenoménico el conflicto tiene una forma y un contenido. El contenido es el enfrentamiento de las dos leyes. Según la forma el conflicto se presenta entre la eticidad autoconsciente (leyes y costumbres reconocidas, estructura social aceptada como humana) y la naturaleza inconsciente que parece introducir un factor de contingencia. La contingencia se presenta cuando se trata de determinar quién debe asumir el gobierno del pueblo. El gobierno es incompatible con la dualidad, debe ejercerse por uno solo. Pero la naturaleza no determina más a un individuo que a otro para esta función, al contrario de lo que ocurre con la repartición natural de los sexos y su asignación a la política y a la familia. Vista la cosa por el lado humano, cuando se presenta la lucha de los hermanos por el poder, tiene razón el que ya detenta el poder. Y la comunidad aprueba el comportamiento del gobernante que castiga al intruso privándole de la sepultura. La universalidad representada por el pueblo ataca así a la singularidad sublevada. Una singularidad que estaba reconocida dentro de la familia y especialmente dentro de la relación con la hermana. Con eso la victoria del pueblo contra el individuo sublevado es una victoria puramente aparente. La comunidad política se ha destruido sin saberlo. Ha decapitado la «cúspide de su pirámide» (así llama Hegel en este lugar al singular),[205] ha entrado en conflicto con la ley divina que parece de momento una ley muy

débil y oscura pero que sabrá hacerse respetar y acabará por destruir a la comunidad. «El muerto, cuyo derecho ha sido atropellado», encuentra en otras familias, ofendidas por la presencia de su cadáver insepulto, el instrumento de su venganza. Las familias se rebelan contra el Estado y el Estado no puede soportar esa rebelión porque son su propio elemento del cual vive.

Ese movimiento se ha encarnado en personajes concretos. Parece así que se trata de un *pathos* propio de esos individuos o de un obrar individual meramente contingente. En otras palabras, puede parecer que la tragedia de Antígona es una tragedia puramente personal y no una tragedia que deba afectar a toda la organización social helénica;

«pero la individualidad y el obrar constituyen el principio de la singularidad en general, principio que en su pura universalidad ha sido llamado la ley divina».[246]

Ésta es la causa profunda, la singularidad. Ese es el verdadero principio destructor del paraíso político griego. Ese principio estaba veladamente representado por la familia y ahora ha salido a flote con toda su fuerza negativa. El Estado se mantiene reprimiendo la individualidad, pero la familia venga al individuo y precisamente de una manera muy sutil. La mujer se encarga de ello actuando como eterna ironía de la comunidad. La mujer intriga y convierte el interés universal del Estado en «patrimonio y oropel» familiar. Honra al joven vigoroso que, como hijo, es su propia obra, como hermano es el espejo de su reconocimiento, y como esposo es su goce y el instrumento de su realización como mujer. La mujer honra al joven y desprecia al viejo que sólo se ocupa de valores universales porque su vigor se ha apagado. El Estado sucumbe a la intriga femenina, repudia al viejo y se entrega al joven porque necesita también de su vigor para la guerra. Y la guerra, como ya hemos visto más arriba, es el instrumento del Estado para evitar que arraiguen los intereses particulares. La guerra es el punto por donde la ley divina se hace presente en la comunidad. Es la negatividad y en el fondo Hegel está siempre pensando que la negatividad es la fuerza de la singularidad universal o espiritual, la fuerza que puede cuestionarlo y relativizarlo todo.

El Estado, porque tiene que hacer la guerra, entrega su poder al joven. Con eso ha consumado su ruina. Ha sucumbido a la intriga femenina de la ley divina porque sin darse cuenta ha renunciado a la eticidad y ha regresado a la na-

turaleza. Ha salido de la política y ha vuelto a la selva. Se apoya en el vigor vital y con ello, escribe Hegel, «ya está decidido que se ha ido a pique *(zu Grunde)*».[287] De esta manera sucumben el Estado y la familia a la vez. Se disuelve la eticidad, sucumben los «espíritus vivos» del pueblo, o sea, aquellas instituciones que constituían su realidad viva y se ingresa en una nueva figura que es comunidad universal. Pero Hegel nota en seguida que esa comunidad universal será una comunidad muerta y absolutamente disgregada. Es muerta porque el espíritu no vive en instituciones naturales propias de cada uno de los pueblos en particular y que ahora han fenecido. Es una comunidad disgregada porque se constituye por una serie de puntos, es decir, una pura coexistencia de personas o sujetos de derecho que no constituyen ninguna comunidad real.[288] Lo que nos interesa subrayar, antes de acabar la exposición de esta figura, es lo que hemos llamado razón profunda de la disolución del equilibrio ético. Veamos cómo lo expresa el mismo Hegel:

«Por tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente inmediato.»

Esa es la razón general y filosófica en virtud de la cual se superan todas las figuras de conciencia. La Fenomenología es un tránsito continuo de la inmediatez a la mediación. El saber absoluto con el cual concluirá ese movimiento deberá ser la mediación total.

«En esta determinación de la inmediatez va implícito que la naturaleza en general intervenga en la acción de la eticidad.»

Inmediatez equivale a puro ser-ahí, facticidad bruta, ser dado. Eso es lo mismo que naturaleza. El espíritu que se le opone es mediación. En su forma intelectual es razón o silogismo, es decir, unidad escindida en extremos y soldada por el término medio. Por eso mismo es unidad fundada y, más que esto, autofundada. En su realidad misma el espíritu es autoconciencia, o sea, escisión entre subjetividad y objetividad unidas en el acto mismo del conocimiento. En su realidad total es comunidad viva e institucionalizada, es decir, subjetividad multiplicada y unida por el reconocimiento mutuo a través de la objetividad real de la sociedad. Por todo lo dicho asigna Hegel la contingencia a la naturaleza y la necesidad al espíritu. Necesidad, que como ya hemos

dicho, no puede oponerse a libertad, sino que debe ser inteligibilidad, mediación, fundamentación. Esa es la concepción de fondo que tratamos ya de formular al principio de ese trabajo y que ahora, al verla en concreto, debe quedar más clara.

Porque en la eticidad hay todavía una inmediatez es posible llamarla «espíritu natural». El factor de naturalidad introduce un factor de contingencia o casualidad. Una pura facticidad que reclama ser absorbida en la mediación. Cuando eso se produce la eticidad muere porque ese coeficiente de contingencia le era constitutivo. Era naturaleza que empañaba la espiritualidad de lo ético y porque era naturaleza permanecía inconsciente. Notemos, pues, que la meta social hacia la que apunta Hegel es el Estado político en el cual se realice la mediación o racionalidad total, en que se absorba todo factor de contingencia material o natural.

Ese factor estaba escondido y constituía precisamente el germen de corrupción de aquel equilibrio social aparentemente perfecto:

«Su realidad (emergente) patentiza solamente la contradicción y el germen de corrupción que incluye la bella armonía y el equilibrio quieto del espíritu ético precisamente en esta quietud y en esta belleza, pues la inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu.»

Ahora vemos que la admiración hegeliana por el Estado clásico no es tan incondicional. La quietud y el equilibrio son ambiguos. Si se trata de un equilibrio que pasa por el desequilibrio, una inmediatez que pasa por la mediación, una unidad que ha sufrido la escisión y la ha superado, una vida que ha superado la muerte, entonces estamos ante una auténtica vida espiritual perfectamente equilibrada y, por lo mismo, imperecedera. Pero si se trata de un equilibrio «natural», pura inmediatez, facticidad bruta, ese equilibrio resulta ser aparente y está siempre amenazado. Se derrumbará por la fuerza infinita de la negatividad espiritual y la aparente solidez de los puros hechos se mostrará radicalmente carcomida mientras no se vean fundados o mediados, es decir, racionalizados o espiritualizados.

«Por virtud de esa naturalidad es, en general, este pueblo ético una individualidad determinada por la naturaleza y por ende limitada y que encuentra, por tanto, su superación en otro.»

Es ley de vida orgánica: un individuo vivo o un miembro son siempre, a nivel biológico o natural, fatalmente parciales. El género, la vida universal, queda más allá de ellos. Por eso un individuo se enfrenta a otro individuo, una especie a otra especie. En el plano político la naturalidad se muestra en la división de razas y pueblos. Cada uno de éstos se supera en el otro porque ninguno encarna la universalidad plena. Pero así como la inmediatez tiene una significación ambigua también la tiene esa individualización o particularización de la humanidad en pueblos naturales. Por eso prosigue Hegel:

«Pero, por cuanto esta determinabilidad —que, puesta en el ser-ahí, es limitación, pero asimismo es lo negativo en general y el sí mismo de la individualidad— desaparece, se ha perdido la vida del espíritu y esta sustancia que en todos es consciente de sí misma.»

La ambigüedad de la individualidad radica en su negatividad. Es negación porque es determinación limitadora de la vida universal. Pero la negatividad es siempre, en el límite, constitutiva del movimiento de la vida misma que consiste en negarse y restaurarse. Por eso la vida necesita encarnarse, particularizarse, pero la vida plena o espiritual solamente se da cuando los individuos superan su particularidad y son individuos universales, auténticos singulares. Ahora ha desaparecido la particularización y con ello ha desaparecido también la vida que para entendernos hemos llamado biológica. Los pueblos se han disuelto en una comunidad universal abstracta.

«La sustancia surge en ellos como una universalidad formal, ya no es intrínseca a ellos como espíritu vivo, sino que la solidez simple (=inmediata) de su individualidad se ha desperdigado en una serie de puntos.»[29]

La meta o ideal hacia el que se apunta no puede consistir ni en la solidez compacta de esa eticidad que acabamos de estudiar ni en la dispersión absoluta de los individuos propia de la figura en la que entramos. La primera es una vida natural y por lo mismo condenada a muerte. La segunda es una muerte. Hegel busca la vida imperecedera o escatológica. Pero no desvaloremos la figura muerta en la cual entramos porque la muerte es la condición para entrar en la vida verdadera. La naturaleza es crucificada en Roma y la Edad Media suspira por su sepulcro. Pero donde resucita gloriosa y espiritual es en la Revolución. Hegel piensa haber entrado en la nueva época en la cual ya será posible la

sociedad universal viva y definitiva, perfectamente racionalizada y estabilizada. Con eso anticipamos el desarrollo futuro, que, sin embargo, conviene seguir más en detalle.

c) *Estado de derecho*

El Estado de derecho reconoce al ciudadano personalidad jurídica individual. La sustancia universal, la sociedad, se ha atomizado. Los individuos

«valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas (autoesencias) y sustancias. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como personas».[200]

Se puede ver este resultado de la dialéctica anterior por su lado negativo, la destrucción de la unidad social, pero se puede ver también por su lado positivo consistente en una revalorización del individuo. En el mundo ético el individuo solamente valía en el seno de la familia y su auténtica totalización espiritual se alcanzaba solamente con la muerte. Ahora el individuo vale sobre la tierra, en la comunidad —muerta— del Imperio. Desde ese punto de vista la nueva figura significa un progreso. El individuo ha empezado a salir de su verdad inmediata, consistente en su identificación pura y simple con las leyes y costumbres de su pueblo, para iniciar la conquista de su certeza subjetiva. No se puede olvidar, sin embargo, que el yo es de suyo «un sí mismo universal negativo».[201] Esa negatividad universal del sujeto es la energía siempre operante, la fuerza que destruyó la eticidad y que proseguirá ahora su marcha ascendente a través de la destrucción.

De momento el yo individual alcanza un cierto reconocimiento. Ese reconocimiento es todavía muy deficitario porque es meramente jurídico en el seno de una sociedad muerta. Y el yo mismo carece de la movilidad que le es propia, consistente en su diferenciación interior entre subjetividad y objetividad. Por eso dice Hegel que el yo es ahora un yo rígido o sólido. Tiene la misma solidez que la sustancia ética de cuya fragmentación procede. Pero el yo debe hacerse fluido o líquido. Debe ganar el movimiento de la vida.

Para comprender la dialéctica que va a seguir y que nos conducirá del Imperio romano a la sociedad medieval y moderna Hegel establece un paralelo de importancia. El movimiento que vamos a estudiar corresponde a las figuras

que se estudiaron en el capítulo IV con los nombres de estoicismo y escepticismo. El mundo ético equivalía, pues, a la dialéctica del señor-siervo porque significaba una búsqueda del reconocimiento por parte de la autoconciencia emergente desde la vida natural. Igualmente la dialéctica que seguirá a la evolución del Imperio corresponderá al desgarramiento de la conciencia desdichada.

Estamos, pues, en un momento estoico: una conciencia que se sabe independiente de la realidad, que se separa del mundo y lo desvalora. Pero esa independencia es una independencia meramente pensada. El estoico se evade de la realidad pensando la nadidad de las cosas. Lo verdaderamente valioso es el yo, desvinculado del ser-ahí fáctico. En el Estado de derecho lo valioso es la persona, independientemente de su riqueza o poder.

Eso no entusiasma a Hegel porque es un enemigo convencido de toda dicotomía. El yo solo vale *realmente* cuando vive inserto en el mundo real. Un Estado basado en el principio estoico carecerá por lo mismo de poder real y será abstracto. Pero no nos preocupemos; la dialéctica de esa situación desplegará la energía de la negatividad escondida en el yo y lo hará evolucionar. El Estado estoico, correspondiente al Imperio naciente, pasará a ser el Estado escéptico, correspondiente al Imperio tardío. Así como el escepticismo significaba la disolución de la conciencia, el Imperio en su ocaso se disolverá a sí mismo por obra de la fuerza corrosiva de la negatividad. El estoico se vuelve escéptico cuando la relativización de los contenidos de su conciencia le afecta a él mismo. Entonces se experimenta como una conciencia contradictoria. Por un lado, se destruye a sí mismo, se encuentra tan contingente y relativo como la realidad a la que está ligado, quiera o no, pero por otro lado vuelve a engendrarse continuamente como yo independiente. Experimenta el conflicto entre su dependencia y su independencia, entre su contingencia y su necesidad. Un conflicto que en el momento de descubrirse puede divertir al escéptico, pero que acaba en drama y desemboca en la conciencia dividida o desgraciada.

Lo que en estas figuras de conciencia individuales era la independencia de la conciencia es aquí el derecho de la persona, ligado solamente a la persona misma. La dependencia respecto de la realidad mundana está representada ahora por el derecho de propiedad.

Por lo que se refiere al derecho personal éste resulta ser un derecho vacío, puramente formal o sin contenido. Frente

a ese derecho existe la realidad, la cual no se ordena en virtud de ese derecho puramente igualitario, porque la realidad no queda atribuida naturalmente a las personas. Ese desorden de la realidad acaba por repercutir en el derecho personal como el estoicismo terminaba por afectar a la conciencia y se convertía en escepticismo.

Por lo que se refiere al derecho de propiedad consiste en una proyección del derecho personal sobre la realidad. Así como la realidad solamente vale para el estoico como pensada, así el derecho liga la cosa al sujeto considerándola como «mía». Pero ese derecho resulta tan vacío y formal como el derecho personal mismo. Lo que cada uno posee o debe poseer no se puede determinar desde el derecho mismo. Lo que cada uno posee es simplemente obra del azar. Aquí resuena la objeción de Hegel contra todo género de saber subjetivo que se queda sin contenido determinado. La objeción contra el kantismo y el idealismo en general que no puede integrar la realidad aposteriori en la necesidad del apriori, halla aquí su versión político-jurídica.

El resultado de ese formalismo del derecho es la experiencia de la contingencia en el sujeto mismo. En eso precisamente consiste el paso del estoicismo al escepticismo. Ahora, en el mundo del derecho, la persona se hace consciente que al afirmarse como válida pierde la realidad. Su esencialidad se convierte en inesencial. Ser persona no tiene ningún significado real, no confiere ningún poder social que sirva de mediación para la realización de esa personalidad.

El poder real ha quedado desvinculado de la persona. Nadie lo posee en virtud de un derecho propio. Así viene a caer arbitrariamente en manos de una persona cualquiera que será el emperador o el señor del mundo. Esa persona se convierte así en la persona absoluta, aquel que lo posee todo «y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior».[22] Entonces el señor del mundo se enfrenta a todos los demás, que no poseen nada por derecho propio. Pero esos «todos» son la realidad del Estado. El emperador, separado del pueblo y en oposición a él, se queda sin poder real. Él es la conciencia que debiera ordenar la realidad, pero esa realidad se le separa, y es entonces puro caos u orgía destructora. El emperador no puede ordenar ese caos. Él mismo es un poder formal, vacío de realidad y acaba por contagiarse del desorden social. En su misma conciencia se reproduce el movimiento orgiástico del escepticismo y su goce consiste en el frenesí. La conciencia de su poder solamente la puede gozar en la destrucción escéptica y no en la ordenación in-

trínseca de la realidad. No puede ordenar las cosas ni puede reducir a unidad social a sus súbditos. La sociedad está atomizada en puntos sin ninguna relación intrínseca entre sí, fuera del derecho irreal, igual para todos, de ser personas. La universalidad real tendría que ser el suelo del reconocimiento mutuo. Ahora la universalidad está representada por la persona del emperador, pero esa persona no puede ser base positiva para el reconocimiento interpersonal porque resulta ser una conciencia que sólo se sabe universal y omnipotente en la destrucción. El emperador deviene así el revolucionario de la época.

El mundo ético era un mundo real al cual faltaba la conciencia personal. Esa conciencia emergió pero perdió toda la realidad y con ello se pierde a sí misma. Se experimenta ahora como la conciencia desgraciada que tiene su esencia más allá de ella misma. Como sea que estamos en figuras sociales o históricas y no en figuras de conciencia meramente individuales, como era el caso de la conciencia desgraciada, la realidad esencial se presenta aquí como realidad social. Una realidad, sin embargo, extraña al sujeto. El hombre se sentirá ahora alienado, teniendo su esencia fuera de sí y todo su anhelo será el poder unirse a esa esencia para salvarse. Hegel nos va a decir que el espíritu, o sea, la realidad social institucionalizada, se encuentra extrañada respecto del sí mismo. Un mundo social extraño al sujeto pero que es, a su vez, la esencia de ese sujeto, a la cual debe unirse para realizarse. Ese mundo social se dividirá también a su vez y dará lugar al mundo de la cultura y de la fe. Estamos ya en la sociedad cristiana, esencialmente dividida y desventurada.[290]

Ese es todo el desarrollo dialéctico del Estado de derecho. Lo más decisivo para nuestro tema es aquí la atomización de la sociedad. Se ha perdido la unidad real del espíritu. Los individuos, como átomos, han quedado desligados entre sí y no pueden realizar el concepto de espíritu porque no pueden reconocerse mutuamente. El emperador no puede ser el medio de ese reconocimiento porque es una persona tan indiferente y pobre como las demás. La idea de fondo de Hegel sigue siendo que el reconocimiento mutuo de los individuos sólo puede llevarse a cabo dentro de una sociedad real que otorgue a los individuos unos medios de realización igualmente reales. El derecho solo no sirve.

Pero el reconocimiento de ese derecho es ya un valor y lleva aparejada una virtualidad ulterior que se desplegará a continuación. Lo que nos interesa subrayar es la mayor ca-

racterización que vamos cobrando del concepto de espíritu y cómo ese concepto conduce el desarrollo histórico. Sobre todo, vemos más *in concreto* el método hegeliano consistente en ir descubriendo paulatinamente ese concepto a través de la experiencia histórica y cómo al mismo tiempo la interpretación hegeliana del fenómeno y su despliegue están dados desde este concepto que rebasa de suyo la inmediatez del dato.

Destaquemos para terminar la reivindicación de la individualidad espiritual frente a la individualidad material o natural hecha con ocasión de la relación fraternal en el seno de la familia. Ahora vemos que el acto espiritual ha de ser, desde luego, un co-acto. El co-acto ha de tener como sujetos a dos personas con su singularidad concreta para que en él ocurra el reconocimiento en sentido pleno. Tal singularidad no puede separarse nunca de la universalidad, para no caer en el individualismo, pero no se reduce a la pura y simple universalidad. Es, en este sentido, singularidad espiritual.

Esa universalidad espiritual del singular se cumple solamente en la reflexión completa, en la acción que brotando del sujeto en cuanto tal vuelve a él y es así perfectamente inmanente. Que sale al mundo en la objetividad social, pero que cala hasta el conocimiento de mí mismo en el otro. Que incluye un momento de salida *(exitus)*, pero que no se queda fuera, sino que vuelve a la inmediatez del yo *(reditio)*. Esos dos momentos no se pueden oponer. La acción no perderá inmanencia porque salga. Lo importante es que vuelva. Hegel cree incluso que debe salir perfectamente para poder volver perfectamente. Es una idea constante en él, porque la profundidad del espíritu se mide por su capacidad de exteriorización. Dicho de otra manera, la posibilidad auténtica de realización del sujeto está en su capacidad de darse... Soy reconocido y me conozco en la medida en que me doy a conocer y me apresto a reconocer al otro. Ese es el resultado que se desprende de la visión que nos da Hegel de la tragedia de Antígona y con ella de la vida política helénica.

Notemos, por último, el papel concedido a la diferencia de los dos sujetos. Los sujetos tienen que estar en un plano de igualdad, su relación ha de ser mutua y recíproca, pero a la vez ha de ser diferenciada. El hermano y la hermana son distintos *a natura*. La diferencia sexual comporta un reparto de papeles desigual en el campo espiritual. En los dos están presentes las dos dimensiones extremas de

la ley humana y la ley divina. Por eso cada uno puede encontrarse entero en el otro. Pero al mismo tiempo esas dimensiones no están en los dos de una manera enteramente paralela. En su personalidad distinta se destaca una de las dimensiones, mientras que la otra queda en segundo plano. De esta manera ocurre que la dimensión que sale a flote inmediatamente es complementaria de la que ofrece el antagonista. Pero en el cumplimiento del acto común aflora, por la mediación del otro, en la conciencia de cada uno aquella dimensión ignorada en el primer momento. De esta manera el acto rebasa la esperanza. El reconocimiento que se da de hecho me revela a mí mismo más allá de lo que en mí era consciente al entrar en relación con el otro. Por eso el reconocimiento mutuo es a la vez realización de mi proyecto y superación perfectiva de ese proyecto. Un perfeccionamiento, sin embargo, que no ocurre sin una negación, porque mi personalidad anterior, con una cierta gravitación hacia la fijación, queda rebasada y aparece una figura de conciencia, una actitud y un proyecto que en su novedad significan la desaparición de la figura anterior.

Hemos dado aquí una versión, actualizada en el lenguaje, de lo que creemos que se desprende del texto mismo hegeliano, sin estirarlo. La lectura atenta del mismo Hegel y las citas que hemos entresacado, siguiéndolas en su desarrollo, creemos que bastarán para convencerse de ello.

Capítulo séptimo

La dialéctica de la fe y la ilustración en el seno de la sociedad cristiana

Seguimos el estudio del capítulo VI de la Fenomenología dedicado al espíritu. Nos toca considerar ahora las figuras correspondientes al desarrollo histórico de Occidente desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución Francesa, o sea, el mundo social cristiano. El denominador común a la serie de figuras que vamos a estudiar consiste, según Hegel, en el extrañamiento o alienación del espíritu. En el mundo clásico se daba una identificación inmediata de la conciencia con la realidad social —leyes y costumbres— que se ha superado al emerger de nuevo la singularidad. La conciencia se ha extrañado de la realidad, se ha separado del mundo en que vive y ha realizado el estoicismo y el escepticismo no solamente de una manera individual, sino social. Ahora nos encontraremos con una conciencia social desgraciada, íntimamente dividida, consciente de tener lo esencial más allá de ella misma y que se esfuerza para unirse con esa esencia sin la cual no puede vivir ni realizarse. El punto álgido del drama social cristiano lo encontraremos en el conflicto entre fe e ilustración que desembocará en la Revolución Francesa. De ésta surgirá una nueva figura que Hegel llamará «conciencia moral», cuyo desenlace será la superación de la alienación cristiana. La conciencia volverá a identificarse con su mundo social. Se restablecerá el equilibrio que vimos en el mundo clásico, pero será un equilibrio nuevo, porque en él se habrá superado la inmediatez de aquella identificación natural e instintiva del hombre con su pueblo, para empezar a vivir una identificación inteligente, mediada por la razón. Sólo aquí tendremos, por fin, la libertad e independencia de los individuos integrados en la sociedad.

La alienación de la conciencia es el fruto del Estado de derecho representado por Roma. Aquel derecho mostraba su carácter abstracto al no poder asumir en sí mismo toda la realidad social. Reconocía el derecho igual de todas las personas, se fragmentaba en una multitud de átomos sociales sin unidad intrínseca. Lo que cada uno era en realidad

no se podía determinar por el derecho, sino que era fruto de una realidad contingente, rebelde al derecho. Así resulta que, por un lado, la conciencia se encuentra ligada a esa realidad, sabe que es su obra porque la conciencia no deja de ser espíritu, pero por otro lado experimenta esa realidad como algo extraño y rebelde. A partir de esa división o alienación fundamental van a ocurrir otras escisiones. Se divide primeramente la conciencia: la conciencia como conciencia real se siente extraña y opuesta a la realidad, pero ya que sabe la unidad de conciencia y realidad proyecta otra conciencia —la conciencia pura— para la cual no existe esa extrañeza que experimenta en sí misma. Tendremos, pues, una conciencia pura o divina, la conciencia esencial que se concibe sin oposición a su mundo, y la conciencia real o humana condenada a una distancia respecto de su mundo. Aquí se podría pensar en el *intellectus archetypus* y la conciencia humana tal como quedan diferenciados en el kantismo como la formulación definitiva del espíritu cristiano.

La duplicación de la conciencia da lugar a una duplicación del mundo. Tenemos un mundo propio (y a la vez extraño) del hombre y un mundo propio de Dios o de la conciencia pura. Ese será el mundo que la conciencia real no alcanzará por sí misma, pero que conocerá por la fe. Recordemos también cómo Kant limita la ciencia (conocimiento de la conciencia real o humana) para dejar espacio a la fe. Prescindamos ahora de que en Kant esa misma fe se racionalice por vía de razón práctica. Eso corresponde a la evolución ulterior. De momento mencionamos esas tesis fundamentales de la Razón pura solamente como expresión límite de la que Hegel considera conciencia cristiana dividida.

La división, sin embargo, no puede ser nunca una meta. La conciencia humana busca siempre la unidad y sólo en ella puede descansar. La Ilustración será el primer intento de restablecimiento de esa unidad perdida. En la Ilustración se pondrá la pura intelección o intuición como propia del hombre, y en ella se captará inmediatamente la esencia absoluta por un lado y el mundo real por otro, el cual será visto ahora como «lo útil», es decir, algo no extraño al hombre. La Ilustración se dirigirá contra la fe para destruir la extrañeza o división que ésta representa. Ese será el combate supremo del mundo cristiano que acabará cuando el sujeto alcance la libertad absoluta y el mundo sea perfectamente suyo.

Tenemos aquí expuesta la marcha general que Hegel nos

anticipa en tres párrafos antes de abordar el desarrollo pormenorizado.[294] La energía o el motor de toda la evolución es, como siempre, la fuerza negativa de la subjetividad espiritual. El sujeto es lo que escinde, pero también lo que reúne. Mejor dicho: es lo que se escinde y lo que se reintegra. O dicho en otros términos, es lo que sale de sí, se aliena o extraña a sí mismo, y es lo que vuelve a sí cerrando el circuito de la reflexión. El término de ese movimiento será ahora

«el sí mismo universal, la conciencia que capta el concepto, y esos mundos espirituales, todos los momentos de los cuales afirman de sí una realidad plasmada y una subsistencia no espiritual (separada, extraña al sujeto) se disolverán en la pura intelección».[295]

Nos acercamos así al término de la Fenomenología. Pero no olvidemos que el término absoluto del movimiento no podrá ser una intuición inmóvil, sino concepto vivo. En esa intuición culmina solamente el camino de la conciencia anterior a Hegel. Su aportación consistirá en dinamizar o conceptualizar la intuición schellingiana.

I. *El mundo del espíritu extrañado de sí*

La atención de Hegel se va a dirigir ahora a la evolución del mundo social cristiano que culmina en la aparición de las monarquías absolutas con una dialéctica interior de rey y nobleza. Ese es el mundo de la conciencia real y funcionará, en relación con esta conciencia, como «formación» o cultura. Creemos necesaria una observación respecto de este término. La palabra usada por Hegel es *Bildung* y las traducciones en lenguas románicas la convierten en «cultura». Hyppolite nota, desde luego, que el término ha de tomarse en sentido amplio. «Se trata —escribe— tanto de cultura intelectual como de cultura política o económica»[296] y nos avisa que para una comprensión adecuada de este concepto se debe poner en relación con el término hegeliano *Entäusserung*, alienación o exteriorización. En efecto, la cultura como realidad social es la obra del sujeto que sale de sí. Su operación «forma» el mundo, pone ante el sujeto un mundo humano con validez universal. Pero al obrar así, al crear cultura objetiva, el sujeto se «forma» a sí mismo. El individuo deviene culto o formado. Con eso gana él mismo validez universal y realidad. No es ya una persona que vale abstractamente y sin más, como ocurría en el Estado de derecho, sino que ahora el valor de la persona está en

función de su formación o educación. Ese concepto se ha de poner en relación también con el desenlace de la dialéctica señor-siervo. Veíamos allí cómo el siervo ganaba categoría humana cuando habiendo experimentado el temor ante la muerte salía de sí y se ponía a trabajar. En este trabajo formaba la cosa y se formaba a sí mismo. (*Cf. supra*, páginas 131 y ss.).

Algo semejante ocurre ahora a nivel social. Una característica, sobre todo, se debe subrayar y es que eso que vamos a estudiar y podemos llamar cultura es enteramente propio de la figura del mundo a que hemos llegado y que corresponde a la conciencia desgraciada. Porque se pone la esencia más allá de la conciencia ésta no puede considerarse como algo que ya es, sino que se ha de ver como tarea. La conciencia está fuera de lo esencial, por eso inmediatamente no vale. Para valer algo debe salir de sí y ganar la universalidad esencial. Eso significa que el hombre no tiene valor *a natura*, sino solamente cuando se ha formado. La conciencia cristiana o desgraciada tiene siempre esa característica. Exige un trabajo de formación y por eso construye una cultura. No se identifica inmediatamente con lo valioso como ocurre en el paganismo, sino que sabe su separación respecto de lo esencial y por consiguiente su deber de formarse.

Por todo lo dicho, aunque también vemos dificultades en la adopción de ese término, preferimos la palabra «formación» a la palabra «cultura» para traducir la *Bildung* hegeliana. Aquí usaremos indistintamente ambas palabras, pero deberá tenerse siempre en cuenta su sentido complejo con una vertiente subjetiva (formación) y una vertiente objetiva (formación de una cultura).

Tenemos, por tanto, un mundo que pertenece a la conciencia real: el mundo de la cultura formado por el hombre y en el cual éste se forma. En este mundo la conciencia se extraña. No se identifica ya inmediatamente con él. Y a este mundo se contrapone el mundo de la fe, un mundo que el espíritu «se construye en el éter de la conciencia pura, elevándose sobre el primero». Con eso no se suprime el extrañamiento de la conciencia, sino que se confirma. «Es la otra forma del extrañamiento (o alienación), que consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos, abarcando ambos.»[207]

Hegel nos avisa que esta fe y su mundo no deben tomarse sencillamente como religión. Veremos más adelante con detalle lo que Hegel entiende por religión. Tal como aquí

la define es «autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es en y para sí» y como especificará más adelante esta autoconciencia se objetiva en forma de representación. La fe, en cambio, es «evasión del reino de la presencia», es alienación o extrañamiento. En la religión están reconciliados los extremos. En la fe, se escinden o separan.

En resumen, pues, la conciencia está ahora doblemente alienada. Tiene su esencia fuera de sí, en el mundo de la cultura y en el de la fe. Y Hegel, antes de emprender la consideración detallada del mundo de la cultura anuncia ya la escisión que a su vez se operará en el plano de la conciencia pura: en ella aparecerá no solamente la fe, sino también el concepto como dimensiones de suyo inseparables de esa conciencia.

a) *La cultura y su reino de la realidad*

El mundo de la cultura se constituye en virtud de un movimiento de alienación de la personalidad. Lo construye el hombre, pero el hombre se comporta ante él como si le fuese extraño, como si tuviera que apoderarse de él para hacerse hombre. Es el fruto de una renuncia de la conciencia singular. Haciendo cultura el individuo se sacrifica, pero este sacrificio le resulta fructuoso porque formando el mundo queda él mismo formado o educado. Se hace realmente hombre universal y deviene igual a los demás superando el aislamiento de su personalidad. El hombre es y vale, no porque es, como ocurría en el estado de derecho, sino porque ha devenido realmente universal.

En ese proceso devienen, pues, dos realidades, la del mundo y la del individuo. Pero lo importante es ver que la realización del individuo no consiste en llevar a cabo su particularidad limitada, sino en salir de ese límite y realizar su universalidad. Si los individuos no quisieran salir de su modo de ser o de su carácter particular jamás podrían encontrarse. Quedarían mutuamente aislados, prisioneros de una materialidad que los dispersa y separa entre sí. Al formarse el hombre se otorga realidad al en-sí universal y se crea un mundo donde los individuos formados pueden encontrarse y entrar en relación mutua.[200]

En virtud del extrañamiento resulta, por tanto, que el hombre solamente es real ante sí mismo en la medida en que supera su individualidad, se da al mundo de la cultura y recibe de éste su realidad. Tenemos aquí un movimiento y por ello los momentos o dimensiones que distinguimos es-

tán entrelazados. Ni la cultura es sin el hombre ni el hombre sin la cultura. Pero la cultura es en virtud de la abnegación humana, como extrañamiento de su esencia, lo mismo que el hombre es apropiándose de la cultura, es decir, en virtud del extrañamiento de la cultura. El pensamiento fija esos momentos que se distinguen en el seno del movimiento, porque esos momentos tienen indiscutiblemente su propia realidad y validez. Al fijarlos les otorga una valoración y los va a contraponer como lo bueno y lo malo; bondad y maldad que no se mezclan entre sí, sino que se mantienen mutuamente separadas.

Hegel hace, al llegar a este punto, un paralelo entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu en el cual nos hallamos. En la naturaleza se distinguen los cuatro elementos: aire, agua, fuego, tierra y asigna a cada uno de ellos la representación de uno de los momentos del proceso espiritual. La consideración resulta artificiosa y no nos vamos a detener en ella. Lo importante es que bajo esta figura de conciencia el en-sí es lo bueno y el para-sí lo malo. En lenguaje religioso: Dios es lo bueno y el hombre lo malo. En el lenguaje de la cultura o de la política: los intereses privados son lo malo, el bien común lo bueno. El en-sí es lo universal estable, igual a sí mismo. El para-sí humano es lo que está en movimiento, la esencia nula e inestable, singularidad irremisiblemente condenada a ser distinta de lo verdaderamente válido.

Como siempre, sin embargo, esta división se invertirá: lo bueno resultará malo y lo malo bueno, porque el movimiento abraza esos extremos fijos y liquida su aislamiento. En efecto, la cultura que existe realmente en el mundo está representada por el Estado y su poder (ya hemos dicho que cultura se ha de tomar en sentido amplio, son todas las instituciones sociales con valor universal). Eso es lo bueno. Los intereses privados o familiares son lo particular, lo malo. Es riqueza sustraída a lo universal. Ahora bien, el poder del Estado y el valor de la cultura devienen necesariamente «riqueza», algo que está ahí para que el individuo lo use y se lo apropie. Lo universal deviene así particular, está sometido también a un movimiento de abnegación que al fijarlo como esencia en sí, siempre idéntica a sí misma, se olvidaba. Y al revés, lo malo deviene bueno. La riqueza particular es fruto del trabajo de todos y el goce particular de las riquezas «hace surgir el trabajo universal y el goce de todos». La acción privada, que podía parecer opuesta al bien

común o egoísta resulta no serlo. El goce privado da trabajo y goce a los demás.

La conciencia, además, no solamente considera los momentos del en-sí y el para-sí de una manera inmediata, sino que los pone en relación consigo misma. En este caso considerará bueno lo que sea igual a sí misma, y malo lo que sea distinto. Si su primer juicio consideró bueno o positivo al en-sí universal (el Estado) y malo el para-sí particular (los intereses privados o familiares), resultará ahora un juicio inverso; el poder político es ahora lo malo porque el hombre no encuentra en él su individualidad. El obrar del individuo, que es algo esencialmente singular, se encuentra siempre negado y sometido a obediencia ante el Estado. El Estado se ve ahora como opresor. La riqueza, por el contrario, es lo bueno porque se entrega a todos, les permite gozar y les otorga la conciencia de sí. Si en un caso particular la riqueza no alcanza a un individuo, eso no es culpa suya. Es un hecho contingente, indepediente de la esencia universal de la riqueza «que es un comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos».

En este juicio, sin embargo, la conciencia ha atendido solamente a su ser para-sí. Si atiende a su esencia que es en-sí se invierte de nuevo su calificación porque en la ley estable y en el gobierno que ordena el movimiento de los singulares ve entonces la conciencia su propio fundamento y esencia expresado, organizado y actualizado. En cambio, en el goce procurado por la riqueza no encuentra el individuo su esencia universal, sino solamente una «conciencia precaria y el goce de sí mismo como singularidad».

Lo que Hegel pretende, con ese juego de juicios opuestos, es no solamente registrar un hecho fenomenológico, sino, sobre todo, mostrar la inseparabilidad de los momentos del movimiento global del espíritu que el entendimiento fija y considera por separado:

«el doble enjuiciamiento que ha sido considerado presentaba los principios separados y entraña, por tanto, solamente modos abstractos de juzgar».[29]

Lo espiritual consiste precisamente en la superación de esas diferencias abstractas: es la presencia consciente de la totalidad y por ello es inevitable, al considerar uno de los momentos o extremos, que aparezca también el opuesto y se produzca la inversión del juicio del que se partió.

Sobre la base que ofrece esta posibilidad distinta de enjuiciar la realidad, la conciencia se divide. Aparece entonces

la conciencia noble y la conciencia vil. La primera se asigna un comportamiento de igualdad frente al objeto doble, es decir, frente al Estado y a las riquezas. Mira al Estado como aquello que le procura su propia esencia y la posibilidad de llevar a cabo un comportamiento esencial. Se pone al servicio del poder político, obedece exteriormente y respeta interiormente ese poder. Las riquezas, por su parte, las ve también positivamente porque le otorgan la conciencia de su dimensión para-sí que es para la conciencia algo también esencial. La conciencia noble será, pues, una conciencia agradecida hacia el benefactor que le proporciona bienes.

La segunda conciencia es la conciencia vil. Retiene firme la relación de desigualdad entre lo que ella es y la realidad. El Estado es opresor, «odia al que manda, obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse». Frente a la riqueza adopta también una actitud de desprecio porque sabe que le proporciona solamente un goce perecedero, sobre el cual no puede afirmarse establemente.

Notemos, antes de seguir adelante, que para los individuos es contingente —y en este sentido, arbitrario— el determinarse a ser conciencia noble o conciencia vil. El juicio acerca de la bondad o maldad del mundo está, a ese nivel, igualmente fundado. Es tan verdadero uno como otro, porque los dos son igualmente parciales o abstractos. Esa parcialidad solamente podrá superarse cuando la experiencia de esas figuras de conciencia ponga de manifiesto su unilateralidad. Entonces, dice Hegel, la conciencia dejará de juzgar y empezará a hacer silogismos. El juicio en Hegel es siempre una operación intelectual incompleta porque se monta más sobre la división que sobre la composición. Mantiene firmes los extremos del sujeto y el predicado. Su unión mediante la cópula es una unión débil porque no está mediada o fundada. Cuando el juicio se convierte en silogismo poseemos ya el término medio del juicio y entonces la unión de los dos extremos se perfecciona. Según eso, el juicio es una operación en camino hacia la espiritualidad, pero lo verdaderamente espiritual es el silogismo. En él se pone de manifiesto igualmente la unidad y la distinción. Por eso el silogismo es ya sistema o concepto, unidad diferenciada, totalidad articulada o espíritu.

Las consideraciones hechas hasta aquí han tenido por objeto presentarnos a los personajes del drama de la «cultura» o «formación» y el reparto de papeles.[300] Vamos ahora a ver cómo en el momento en que se pongan a representar

su papel se les va a invertir: el noble resultará ser vil y el villano se convertirá en noble. Lo cual no podrá ya sorprendernos porque sabemos la unilateralidad del juicio sobre el que se ha montado esa distinción de papeles y sabemos también que en el acto cumplido emergen siempre las dimensiones olvidadas en la constitución de una figura de conciencia particular.

El acto de la conciencia noble es el servicio. En él se comporta heroicamente, sacrifica su ser singular a la universalidad porque renuncia al goce y a la posesión. De esta manera lo universal deviene real y la conciencia noble realiza su propia nobleza, se forma, se hace respetable ante sí y ante los otros. En seguida nota Hegel, sin embargo, las deficiencias de este servicio: El poder político al cual sirve el noble es un poder impersonal, es solamente ley o el en-sí de este poder. En sí mismo carece de para-sí, no existe como voluntad real. Por su parte la conciencia noble realiza una entrega imperfecta, no entrega lo más íntimo de sí, el yo, sino que entrega solamente su existencia:

«El sacrificio del ser-ahí que se lleva a cabo en el servicio sólo es completo cuando llega hasta la muerte; pero el mero peligro de muerte, cuando se supera y se sobrevive, deja en pie un determinado ser-ahí y, por tanto, un para-sí particular que hace ambiguo y sospechoso el consejo (la palabra del noble en pro del bien universal) y que, de hecho, se reserva la propia suposición (el sujeto propio) y la voluntad particular frente al poder del Estado.»[301]

El noble no es, por tanto, tan desinteresado como podría parecer si escuchásemos solamente su palabra y no atendiésemos a sus hechos. En su acción se manifiesta el orgullo:

«Es el ogulloso vasallo que actúa en beneficio del poder del Estado en la medida en que éste no es una voluntad propia, sino una voluntad esencial y que solamente tiene validez ante él en este honor (que el mismo noble le presta), que tiene solamente valor en la representación esencial de la suposición universal, pero no en la suposición agradecida de la individualidad, ya que no ha ayudado a ésta a elevarse a su ser para sí.»[302]

Esto es de importancia para nuestro tema. Entre el Estado y el noble no se cumple una relación interpersonal auténtica. El Estado es todavía algo impersonal y en relación con él no interviene la personalidad profunda del noble, la cual queda retenida. Por eso añade Hegel profundamente:

«Su lenguaje (el del noble), si se comportase ante la voluntad propia del poder del Estado que todavía no ha llegado a ser, sería el consejo emitido para el bien universal.»[302]

La frase está construida como irreal. El noble no puede propiamente tener un lenguaje porque no tiene interlocutor. Más adelante veremos cómo esa exigencia se cumplirá cuando el Estado se personalice en el monarca. Entonces habrá auténtica intersubjetividad y el medio de comunicación será la palabra.

En definitiva, pues, resulta que la conciencia noble es vil. Retiene un yo que no se entrega, un yo rebelde. Para que su servicio fuera tan total como pretende tendría que morir realmente, pero esa muerte tampoco podría ser una muerte cualquiera, sino una muerte con retorno o reflexión, es decir, una muerte con resurrección. Si el noble meramente muriese en su acto de servicio llevaría al límite su servicio en-sí, al que faltaría el momento del para-sí. Sería un acto cuasi-mineral, sin espiritualidad o reflexión:

«El verdadero sacrificio del ser para-sí sólo es, por tanto, aquel en que se entrega de un modo tan total como en la muerte, pero manteniéndose también en esta enajenación (suprema).»[303]

Es difícil exagerar la importancia de esos textos para el asunto que nos ocupa. Si ya en la tragedia de Antígona y la subsiguiente caída del orden ético pusimos de relieve que Hegel mide el valor y la deficiencia de aquellas experiencias desde una exigencia de personalidad individual, universalizada desde luego, pero no absorbida en la pura y simple universalidad, tenemos ahora que esa exigencia hegeliana se nos va mostrando más claramente y en concreto. Todavía lo veremos con mayor claridad y fuerza en los pasajes siguientes. Ahora va a ocurrir la personalización del Estado y observaremos un lenguaje en sentido propio.[304]

La experiencia del servicio al Estado ha puesto de manifiesto que para cumplirse se ha de entregar el yo «de un modo tan total como en la muerte». El yo, por su parte, solamente puede entregarse a otro yo. Solamente así se cumplirá el extrañamiento que básicamente exige la serie de figuras que estudiamos.

a) *El lenguaje como realidad de la cultura*

Al llegar a este punto Hegel nos sorprende con la afirmación, que se revela profunda, de que es el lenguaje la realidad que cumple al ideal del extrañamiento o alienación objetiva del yo. Para que los actos de honor de la conciencia noble y sus consejos en pro del bien universal se libren

de su carácter ambiguo es necesario que se dé perfecta alienación

«Pero este extrañamiento acaece solamente en el lenguaje que se presenta aquí en su significación propia.»[305]

En el orden ético existía ya un lenguaje: la ley y el mandato expresaban un contenido universal. Lo mismo ocurría en el consejo noble. En ambos casos era ya el lenguaje una forma de la esencia universal. Pero ahora la forma misma del lenguaje se eleva a contenido y se cumple el hablar con toda su fuerza,

«Pues el lenguaje es el ser-ahí del puro sí-mismo en cuanto sí-mismo; con él entra en la existencia la singularidad que es para sí de la autoconciencia como tal, de tal manera que es para otros. El yo, en cuanto éste puro yo, no está ahí más que por medio del lenguaje; en cualquier otra exteriorización se halla inmerso en una realidad y en una figura de la que puede retrotraerse; se refleja en sí fuera de su acción y de su expresión fisionómica y deja yacer desanimado un tal ser-ahí imperfecto, en el que siempre hay demasiado o demasiado poco. El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza; solamente él expresa el yo, el yo mismo. Este su ser-ahí es, en cuanto ser-ahí, una objetividad que lleva en ella su verdadera naturaleza.»[306]

En el lenguaje se perfecciona la subjetividad. Cobra una exterioridad que no es pura exteriorización, sino existencia, ser-ahí objetivo. En la palabra se manifiesta el yo en su pureza y se da a conocer a otros. Cualquier otra expresión del yo, su mismo cuerpo o sus obras, no son una expresión cabal porque expresan su naturaleza, pero no su personalidad. Por eso dice Hegel que expresan demasiado o demasiado poco. Demasiado poco porque dejan sin expresión a la mismidad del yo. Demasiado porque expresan determinaciones naturales que pueden ser contingentes o no estar apropiadas por el yo. El lenguaje contiene la intimidad o mismidad, expresa el yo en su verdad. Hegel prosigue:

«Yo es este yo —pero asimismo universal—; su manifestación es, asimismo, de un modo inmediato, la enajenación y la desaparición de este yo, y, con ello, su permanecer en su universalidad. El yo que se expresa es escuchado; es un contagio, en el que entra de modo inmediato en unidad con aquellos para los que existe, y es autoconciencia universal. En el hecho de ser escuchado se borra de un modo inmediato su ser-ahí; este su ser otro se ha retrotraído en sí; y precisamente esto es su ser-ahí; no ser ahí como el ahora autoconsciente tal como es ahí, y el ser ahí mediante ese desaparecer. Este desaparecer es, por tanto, en sí mismo, de un modo inmediato, su permanecer; es su propio saber de sí, y es su saber de sí como de uno que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y es universal.»[307]

Texto extraordinariamente rico que se debe entender con relación a lo dicho más arriba, cuando se exigía una alienación tal que incluyese una muerte espiritual del yo. Muerte que al mismo tiempo significase una reflexión perfecta o vuelta a la vida. Esta exigencia se cumple en el lenguaje, en cuanto el yo se da a los otros. En el ser escuchado ocurre la supresión del carácter momentáneo del lenguaje. En el darse a entender a otro y por otro el yo renuncia a sí mismo perfectamente. Pero en el ser escuchado y comprendido recupera su personalidad. Y notemos que esta recuperación tiene entonces una significación universal. Entonces se sabe el yo, porque ha sido comprendido por otros, como universal. En el lenguaje se cumple, por tanto, la alienación o muerte perfecta que engloba la resurrección o retorno al yo. Regreso a la vida que es vida nueva, vida del yo en el Todo universal. El lenguaje es así el acto espiritual por excelencia que permite la realización de la comunidad, es decir, el reconocimiento mutuo.[307]

En el párrafo siguiente nos explica Hegel lo que se requiere para que pueda darse lenguaje en sentido propio. Es necesario que los extremos de la realidad espiritual sean auténticas personas, «yos» reales. El lenguaje solamente puede existir brotando desde un yo y dirigiéndose a otro yo. Pero además se requiere que el lenguaje tenga realidad propia, que sea algo perfectamente objetivo, como medio entre aquellos dos extremos o interlocutores. Cuando se dan esos dos requisitos (subjetividad de los extremos, objetividad del medio) se purifican ambos sujetos de su subjetividad individualista. Hegel dice que se purifican «como categoría que se sabe a sí misma». La categoría era la unidad sabida de subjetividad y objetividad y en este término se expresaba todo el saber de la razón todavía individualista. Ahora el yo sigue sabiendo esa unidad, pero la sabe como esencialmente mediada por una alienación que apunta hacia otro yo y que solamente se perfecciona al ser acogida por la subjetividad ajena. De esta manera la razón es espíritu, unidad comunitaria de subjetividades y objetividad. Unidad escindida en extremos y medio, pero reunificada por un movimiento continuo de intercambio de determinaciones.[308]

La experiencia de la conciencia noble que se limitaba al lenguaje impersonal del consejo terminó con el envilecimiento del noble. Para serlo realmente el noble tuvo que reconocer la necesidad de un lenguaje perfecto, es decir, interpersonal. Ahora el noble no hablará al Estado, sino al rey para llevar a cabo la alienación perfecta propia de la

«cultura». Esa experiencia «cultural» es la figura de conciencia que corresponde a la monarquía absoluta. ¿Será esta experiencia la definitiva, aquélla en que por fin la conciencia descansará? Todavía no. El equilibrio perfecto que la Fenomenología busca se va caracterizando cada vez con más detalle. Ahora sabemos ya que el lenguaje es el medio a través del cual se habrá de cumplir el reconocimiento mutuo que andamos buscando desde el principio del capítulo IV. Pero el lenguaje que se podrá hablar en el seno de la monarquía no podrá alcanzar la meta, porque será todavía un lenguaje desigual. Faltará reciprocidad entre los interlocutores.

Los textos que acabamos de estudiar son una caracterización filosófica del lenguaje. Son por eso una descripción del lenguaje perfecto cuya necesidad ha empezado a sentir la conciencia. Su posibilidad real está, sin embargo, todavía limitada. En el mundo de la cultura se va a revelar imposible el lenguaje perfecto y por eso, precisamente, será necesario evolucionar hacia formas sociales superiores. El defecto de la monarquía, decíamos, es un defecto de reciprocidad: los interlocutores son desiguales. En efecto, el monarca no preexiste en cuanto tal, sino que lo crea el noble con su palabra. Por eso la palabra del noble es unilateral y Hegel la llamará «halago» o «adulación». El monarca padece siempre un defecto de personalidad que se ha de suplir con la adulación. Lo que es lo es simplemente en virtud de la corte que le rodea y le hace la corte. Sin los cortesanos la monarquía no podría existir. El rey existe solamente en virtud de la necesidad del noble de realizar su propia nobleza. El noble necesita un poder personal al cual entregarse. No le basta el poder abstracto del Estado impersonal, y por eso personaliza el poder para poder hablarle. Pero esa personalización del poder resulta muy precaria. Veamos este defecto:

«Los dos extremos, el poder del Estado y la conciencia noble, son desdoblados por ésta: aquél en lo universal abstracto, a lo cual se obedece, y en la voluntad que es para sí, pero que todavía no corresponde a aquel poder por sí misma; ésta, en la obediencia del ser-ahí superado o en el ser en-sí de la estimación de sí mismo y del honor y en el puro ser-para-sí aún no superado, en la voluntad que permanece todavía en acecho.»[300]

Tenemos aquí descrita la estructura de los dos interlocutores antes de producirse el lenguaje. Cada uno de ellos tiene dos elementos. El poder del Estado es primeramente el bien universal, pero es también voluntad o personalidad (el

rey). La conciencia noble es la conciencia ennoblecida por el servicio al bien universal, pero le queda un resto de personalidad no entregada.

Hegel nos advierte que en el fondo se trata de lo mismo, pues la personalidad o mismidad es lo universal. Pero esta identificación, propia del concepto, todavía no se ha llevado a cabo. Por eso, en el extremo representado por el poder del Estado prevalece el bien universal abstracto y le falta ser obedecido de manera personal. En el otro extremo, en la conciencia noble, prevalece la personalidad. Le falta poder real, el cual se encuentra alienado en el Estado y debe pasar a la conciencia.

La unión de ambos extremos debe realizarse por medio del lenguaje. Pero ese lenguaje fallará porque

«dicha unidad no tiene aún como sus lados dos sí mismos presentes como sí mismos; pues el poder del Estado sólo es espiritualizado hacia el sí mismo, de momento; este lenguaje no es, por consiguiente, todavía el espíritu, tal y como éste se sabe y se expresa a sí mismo de un modo completo».[20]

Los dos interlocutores no están igualmente personalizados. El poder del Estado está en camino de personalización, pero no posee personalidad propia. Por ello el lenguaje no podrá ser un lenguaje perfectamente espiritual.

En esta figura de conciencia quien propiamente habla es el cortesano. Lo que antes era servicio mudo, y que si se hubiese expresado hubiera sido consejo, es ahora adulación. Esa adulación es también heroísmo o entrega. Con su palabra entrega el noble su personalidad y la confiere al poder abstracto. Éste deviene monarca ilimitado. El noble crea un rey absoluto o ilimitado para que en él se encarne la universalidad. Pero esa universalidad ha empezado a perder su abstracción y ha recibido un nombre «porque el lenguaje lleva también a su cúspide la singularidad». Con su nombre propio el rey vale para todos. Es una conciencia singular en la que converge el poder y la personalidad de todos. Es el átomo en el cual se unifica la dispersión de los átomos personales reconocidos por el derecho imperial.

Pero, una vez más, el resultado de esa experiencia va mucho más allá de lo que se pretendía inmediatamente. De momento resulta que el poder del Estado pasa a la conciencia noble. El rey depende esencialmente del halago de los nobles, tiene «su realidad y su alimento en el sacrificio del obrar y del pensar de la conciencia noble». El poder real no lo posee el monarca, sino la nobleza. El bien universal

deja de ser, con esto, la esencia inmóvil, siempre igual a sí misma y pasa a ser la esencia sacrificada, la riqueza que se entrega. Y el monarca queda reducido a ser un puro nombre, la singularidad contingente que se entrega a toda voluntad más poderosa.

La personalización del poder ha permitido solamente la realización del noble. Éste se encuentra ahora que el poder pasa a sus manos. Pero con ello no se ha ennoblecido, sino que se ha envilecido una vez más. Su nobleza consistía en entregarse y ganar así la universalidad, pero ahora se encuentra perfectamente desigual a sí misma. El lenguaje de la adulación le enajena, entrega su personalidad; pero esta personalidad no la recobra, sino que le dan a cambio riqueza o poder. Depende de una voluntad extraña, la del rey, pero esa voluntad no está perfectamente identificada con el bien universal. Es una voluntad contingente que se le entrega si quiere. Por eso queda sometida a la arbitrariedad de la gracia real. Si en el Estado de derecho su personalidad estaba reconocida, pero quedaba siempre vacía de poder real, ahora su personalidad misma queda afectada por la contingencia. Mostrarse reconocido al rey es en realidad una abyección y, en el fondo, retendrá el noble su personalidad, siempre en rebeldía, porque en realidad no se ha cumplido una entrega perfecta a otra personalidad igual que le reconozca. El resultado de esa experiencia frustrada se resume en pocas palabras:

«La reflexión en la cual el sí mismo se recobra como algo objetivo (en forma de riqueza o poder) es la contradicción inmediata puesta en el puro sí mismo.»

Dio su personalidad adulando, pero no la recobra.

«Pero, como sí mismo, se halla al mismo tiempo, de un modo inmediato, por encima de esta contradicción, es la absoluta elasticidad que supera a su vez este ser superado del sí mismo, que repudia esta repudiación consistente en que su ser para sí devenga un algo extraño y que rebelándose contra aquel recobrarse a sí misma, es para sí en el mismo recibir.»[310]

Su personalidad vuelve a afirmarse por encima de la humillación. Pero se siente perfectamente desgarrada. El intento de encontrar su esencia por medio de la cultura ha fracasado y solamente ha servido para cobrar mayor conciencia de su desdicha.[311] El intento de ennoblecerse mediante el servicio político se muestra vano. La conciencia recae en la vileza de la afirmación inmediata de sí sabiéndose, sin em-

bargo, desigual a sí misma y desigual con lo verdaderamente esencial.

Esta recaída no puede interpretarse, sin embargo, como una vuelta al punto de partida. Ha habido un progreso. Ese progreso consiste en que la conciencia ha experimentado ahora el desgarramiento absoluto de su personalidad, la perfecta desigualdad consigo misma de lo que permanece, por otro lado, idéntico. Esa experiencia reviste gran importancia porque en ella encontramos un caso límite de intersubjetividad desigual. El monarca cree haber sojuzgado al noble, cree haber comprado «un yo a cambio de un plato de lentejas». No se da cuenta de la «íntima sublevación del otro» y pasa por alto el cambio profundo que se ha operado en la conciencia del noble. En esta conciencia se han borrado ahora todas las fronteras entre conciencia noble y conciencia vil. Es una conciencia nueva que tendrá por tanto un nuevo lenguaje. Será lo que Hegel llama el lenguaje del desgarramiento y que es «el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura». Esto es así porque ahora el sujeto se sabe idéntico consigo mismo a través de una mediación infinita. Su «otro» es «él mismo» perfectamente contrapuesto a sí mismo. Por ello considera Hegel que aquí se cumple el resultado de la cultura. La autoconciencia se perfecciona hasta cobrar conciencia de su infinitud, pero esa infinitud le permanece perfectamente extraña al mismo tiempo. La autoconciencia es un desgarrón infinito, la conciencia de una desdicha irreparable. Todo aquello que antes se fijaba como lo bueno y lo malo, como poder o riqueza, como nobleza o envilecimiento, se ha liquidado. Todo no es más que momentos aislados de ese movimiento infinito de la conciencia. Todo se invierte, cada momento niega al otro y se niega a sí mismo, sin que se pueda retener un punto estable desde el cual fuera posible juzgar coherentemente de las cosas. Esta figura extrema de conciencia desdichada se expresa en un lenguaje escéptico que muestra el carácter inverso de todo aquello que el entendimiento quisiera fijar. Pero el lenguaje queda por encima de esta disolución universal y por ello expresa aquella elasticidad suprema del yo que se reunifica por encima de su desgarramiento infinito. La conciencia honrada fijaba los momentos, mientras que la conciencia desgarrada es la conciencia de la doble cara de todos los valores. Pero en ella domina el concepto

«que reúne los pensamientos desperdigados para la conciencia honrada y cuyo lenguaje es, por tanto, pleno de espíritu».[312]

El lenguaje desgarrado hace burla de todo y denuncia así el fraude de la cultura. Hegel lo compara a

«la chifladura de aquel músico que amontonaba y embrollaba, en un revoltijo, treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas y de toda suerte de caracteres; que tan pronto descendía a los infiernos con voz de bajo profundo como desgarraba las altas esferas celestiales con voz de falsete y desgañitándose, adoptando sucesivamente un tono furioso, calmado, imperioso y burlón...».[313]

Ese pasaje es una cita de Diderot. Lo que interesa a Hegel es ahora subrayar la imposibilidad del lenguaje «honrado» frente a ese lenguaje destructor. Este lenguaje es destructor porque recorre todos los tonos, pero cuando pulsa los sentimientos elevados los desnaturaliza ridiculizándolos, mientras que cuando toma un tono zumbón lo hace francamente. El lenguaje honrado quisiera mantener separados estos extremos opuestos que el lenguaje desgarrado mezcla. Pero entonces, nota Hegel, el lenguaje honrado solamente podría ser monosilábico. Cualquier articulación echa a perder su pretendida simplicidad. El intento de probar que la honradez o lo sublime existen realmente y no son una pura abstracción fracasa siempre. Si se pretende enunciarlos a modo de ejemplo o anécdota eso mismo constituye una burla porque el bien debería ser universal y no reducirse a un solo caso. Y si se exige que el hombre se aparte de ese mundo corrompido también resultará vano el consejo, primeramente porque Diógenes en su tonel seguirá condicionado por el mundo y en segundo lugar porque ese consejo es ya un mal consejo ya que pide al individuo que se cuide de sí mismo como singular, cosa que para la conciencia honrada valía como malo.

Un intento de apartar a la conciencia de esa experiencia cultural significaría querer restaurar el estado de naturaleza, devolverle al salvajismo. La experiencia está hecha y vale, piensa Hegel. Su negatividad tiene un gran valor positivo. Es, en el fondo, el espíritu que retorna a sí mismo desde la conciencia de su alienación total. La marcha de la historia es irreversible y la experiencia hecha pide su continuación hacia adelante.

De esta vanidad de la cultura no queda inmune el mismo yo. Lo único que se salva es el pensamiento puro que piensa esta vanidad. Pero este pensamiento es un más allá de todo, más allá del mundo y del yo. Así entramos en la se-

gunda parte de este estudio de la alienación. En la primera hemos estudiado la alienación del Yo en el mundo real, la cultura. En esta segunda deberemos, pues, estudiar la alienación religiosa o la fe.[314]

b) *La fe y la pura intelección*

Recordemos lo dicho más arriba (pág. 246) respecto de la duplicación de la conciencia en conciencia real (o humana) y conciencia pura (o divina). Esa es la alienación suprema fruto del extrañamiento irremediable del mundo de la cultura. El todo constituido por la conciencia real y su mundo tiene su esencia más allá de él mismo, en la conciencia pura. Esta conciencia es pensamiento puro y su mundo es puramente pensado. Hegel nos dice, sin embargo, que la conciencia real o humana se limita a «tener el pensamiento» de esa conciencia pura, pero no piensa ese pensamiento. Por eso, añade, esos pensamientos son para ella bajo la forma de la representación, es decir, en una forma radicalmente dual. Se representa la conciencia pura como *otra* conciencia, sin saber su unidad con ella. Nosotros sabemos ya que esa representación es el fruto de la igualdad consigo misma de la conciencia real, pero ella no lo advierte porque atiende solamente a su desgarramiento.

En la esfera de la conciencia pura o de la fe se proyecta toda la realidad. Por eso debe diferenciarse del en-sí de la conciencia estoica. Para ésta valía solamente la forma del pensamiento, mientras que los contenidos quedaban desvalorizados. En el plano de la fe, por el contrario, se proyecta todo el mundo. En este plano se contiene esencialmente y de manera unificada lo que en el plano terrestre se diferencia; lo sobrenatural abarca igualmente una conciencia pura como un mundo puro.

Ese plano de la fe se concibe también de manera muy distinta de la manera como pensaba la conciencia virtuosa. Para ésta lo esencial no estaba realizado, se tenía que llevar a cabo. En la fe lo esencial es ya real en el plano superior.

Tenemos así caracterizada la religión alienada que Hegel designa con la palabra fe. Con ello quiere diferenciar siempre esa forma de la religión de lo que él considera la religión «en y para sí». En la religión propiamente dicha se acentúa la unidad de lo absoluto y lo finito. La religión para Hegel es primariamente encarnatoria. En la fe, por el contrario, se subraya la diferencia; lo absoluto se remite a un más allá y por eso una religión de trascendencia se considera

propia de la conciencia alienada o desdichada. Sobre esto tendremos que volver más adelante al tratar expresamente de la religión. De momento basta notar esa oposición o diferenciación entre fe y religión. Eso mismo queda subrayado cuando Hegel nota la diferencia entre esta fe y la que estudió en el capítulo dedicado a la conciencia desgraciada. Era aquella una fe de la conciencia individual, era el resultado del movimiento de la conciencia sin más. La fe del mundo de la cultura es una fe social, tiene «cuerpo», por decirlo así. Brota no solamente del movimiento de la conciencia, sino del movimiento mismo de las instituciones culturales. Pero en ambos casos se trata de fe porque se opone a la realidad, mientras que la religión se reconcilia con ella.

Seguidamente, en un párrafo de importancia para la comprensión del núcleo especulativo de la filosofía hegeliana, se explica cómo en el plano de la fe, a pesar de que en él se proyecta primeramente la unidad pura, reaparece la escisión y el movimiento. Para Hegel es imposible una «purificación» de los conceptos finitos que permita deslindar perfectamente lo inmóvil o eterno. Siempre se arrastra un principio de escisión que tarde o temprano se mostrará. Ahora bien, ese principio de escisión es precisamente el para-sí, la subjetividad o el principio del movimiento. Por eso, al pretender fijar una esencia absolutamente y solamente en sí se fracasa siempre. El para-sí, la negatividad, la reflexión o inquietud, atacan a la inerte positividad del en-sí y lo disuelven. Lo cual jamás debe entenderse como si esta positividad quieta fuese aniquilada, sino que siempre subsiste porque lo absoluto es en y para sí, es una «unidad inseparable» de movimiento absoluto y negatividad como esencia en sí positivamente quieta y satisfecha.

Estas consideraciones especulativas se orientan aquí en un sentido muy determinado. Preparan la lucha entre fe o Ilustración con la cual debe culminar el estudio del espíritu alienado. Por esta razón se hace notar, desde ahora, el parentesco de esos dos contendientes futuros. Tanto la fe como la intelección pura (que será el principio de la Ilustración) pertenecen ambas a ese plano supramundano de la conciencia pura. Su separación y oposición expresan, por tanto, el movimiento íntimo de esa esfera, movimiento irremediable y que en el fondo es una subjetivización o personalización del plano de la fe que cobrará así «mismidad».

En el plano de la conciencia pura se deben pues diferenciar la pura intelección o intuición y la fe. La primera retiene el extremo del para-sí, compendia el proceso espiri-

tual de la cultura que culminaba en una conciencia unitaria del desgarramiento universal. Es la subjetividad opuesta a toda objetividad experimentada como vana. La fe, por el contrario, retiene el lado del en-sí y de la positividad. Proyecta en el mundo superior el mundo inferior insatisfactorio. Por eso la intuición carece de contenido, es pura subjetividad negativa. El esfuerzo de Hegel se dirigirá a dotar de contenido a esa intuición a partir de su propia movilidad y en ello radicará precisamente la superación hegeliana del idealismo inobjetivo. La fe, por su lado, resume en su mundo todo el contenido mundano, pero en su primer momento parece oponerse a la intelección. A la larga, sin embargo, se mostrará cómo cada uno de esos extremos contiene y exige el otro. La fe es en el fondo pensamiento. Es más, escribe Hegel, el pensar es «el momento principal de la naturaleza de la fe, momento que ordinariamente se pasa por alto». Pero el pensamiento de la fe se degrada en representación dualística y objetiva, porque la fe se constituye a partir de una proyección en el más allá del mundo objetivo.[315]

Preparando más de cerca el enfrentamiento entre fe e Ilustración Hegel se detiene en una caracterización más pormenorizada. Tanto la fe como la intuición pura se pueden considerar tal y como son en y para sí mismas. En segundo lugar se pueden considerar en relación con el mundo real. En tercer lugar se puede considerar su relación mutua.

El en sí y para sí de la conciencia creyente es el «objeto absoluto». Este objeto no es otra cosa que «el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia». Deberá constar de partes, por tanto, como el mundo real. Pero la conciencia creyente unifica esas partes y considera solamente su unidad. Nosotros, filósofos, sabemos que la distinción en el seno del absoluto existe y tiene un orden. Para la conciencia creyente, por el contrario, el orden de manifestación del absoluto es puramente contingente o un simple acaecer histórico.

Hegel enumera a continuación trinitariamente esas «partes» del absoluto: primero: la esencia absoluta como sustancia eterna y simple. Segundo: la esencia absoluta que se sacrifica o pasa a ser para otro y de esta manera, dice Hegel, el absoluto deviene un «sí mismo», es decir un sujeto, pero sujeto perecedero. Tercero: el retorno de esa sustancia «degradada», entregada a la alteridad, a su simplicidad primera. Evidentemente se trata aquí de una versión especulativa de la Trinidad cristiana, sin distinguir, desde luego, la procesión interna de las personas de la misión exterior tal como

suelen hacer los teólogos. En el párrafo siguiente, precisamente, se nota que la divinidad permanecería extraña al hombre si en ella solamente se diese el primer momento, o sea, si fuese solamente aquella sustancia eterna y simple. Pero porque esta sustancia se enajena, se introduce en la autoconciencia, es decir en el hombre, y se empalma, a través de este movimiento, el mundo de la fe y el mundo real.

Con esta consideración, por tanto, hemos pasado ya desde la esencia absoluta tal como es en y para sí a su relación con el mundo de la conciencia real. La conciencia creyente tiene su mundo terrestre, pero se enfrenta a él considerándolo como vano y se proyecta hacia la esencia absoluta que permanece lejana. Con el culto trata de unirse a la divinidad, pero siempre fracasa en el intento, sin conseguir la presencia, dice Hegel. Donde se ve claro otra vez el concepto esencialmente encarnatorio y escatológico de la religión que domina en Hegel, mientras que la fe permanece en un estado de peregrinación que no alcanza la meta a la cual apunta. Sin embargo, anota Hegel, la comunidad (como tal) alcanza esa meta, «pues es la autoconciencia universal». Eso significa que la Iglesia, en su culto comunitario, hace presente al Señor. Pero el individuo singular permanece alejado de la presencia. Aunque el miembro de la comunidad cobre una condición encarnatoria, la divinidad queda lejana en el espacio y en el tiempo. Es el Cristo por el cual suspira el alma medieval, sin acabar de descubrirlo donde realmente está. Estos textos son de gran importancia para la valoración del pensamiento religioso de Hegel y en ellos queda patente, a nuestro juicio, que el «espíritu» hegeliano o comunidad en la cual se realiza el reconocimiento mutuo es, en definitiva, una versión conceptual de la Iglesia. Iglesia cósmica y escatológica, en la cual se cumple la unidad diferenciada de lo divino, lo humano y lo cósmico. No nos detenemos ahora en mayores determinaciones porque eso basta para seguir nuestro tema y porque un estudio más detallado de estos extremos encaja mejor dentro del estudio de la religión en la Fenomenología.

Vista ya la fe en sí misma y en su relación con el mundo nos queda por ver la relación de ella con la pura intelección o intuición. Ésta retiene frente a la fe el lado del para-sí. Sabe la esencia no como esencia (o en sí) sino como sujeto y *tiende* a superar, escribe Hegel, toda independencia que no sea la del sujeto. Hegel escribe «tiende», pensando evidentemente en el idealismo postkantiano. La esencia absoluta es para esta conciencia un fin que está todavía por realizar.

Es siempre una subjetividad vacía incapaz de contener y desarrollar desde sí misma la múltiple riqueza del mundo. Por eso, insiste Hegel (quizá con ironía) en la pureza de esta intelección (¿alusión a la Razón pura?). El idealismo está frente al mundo, esforzándose por convertirlo en concepto, y frente a los hombres, queriendo vulgarizar la intelección. Las diferencias entre los hombres se han liquidado ya como resultado de la experiencia cultural. Todos son, en principio, iguales. Las diferencias de talento son puramente cuantitativas y carecen de importancia. Esas diferencias desaparecen cuando se considera el desgarramiento último en el cual culmina la cultura. Ese desgarramiento expresa la diferencia cualitativa infinita, la cual sin embargo, se reunifica en virtud de la infinita elasticidad de la intelección. Consciente de la unidad de lo infinitamente diverso se ha igualado todo. La autoconciencia (o el hombre) mantiene en la pura intelección su conciencia singular, pues es consciente de sí como sujeto activo y es, al mismo tiempo, sujeto universal, siempre idéntico a sí mismo y abarcándolo todo con su concepto. De ahí brota, en definitiva, la tendencia a la vulgarización propia de la Ilustración. Un racionalismo que exhorta a todos a ser para sí mismos aquello que ya son en sí, es decir racionales. Desde ahí queda determinada la relación que guardarán entre sí la Razón ilustrada y la fe: oposición cerrada, lucha, porque las dos constituyen una totalización en el plano de la conciencia pura, de la diferencia cualitativa infinita. Con eso tenemos ya presentados los personajes del nuevo drama. La dialéctica que deberemos estudiar será el encuentro de la razón, con su prevalencia subjetiva, y de la fe, con su prevalencia objetiva. Ambas están, sin saberlo, sobre un mismo plano y participan una de la otra. Su lucha sólo puede terminar, por tanto, en una síntesis superior.[216]

II. *La Ilustración*

La Ilustración está al término de la cultura y de su lenguaje disolvente. Es la pura intelección que totaliza ese lenguaje más allá de la conciencia singular misma. En efecto, la conciencia singular sabe la vanidad de todos los contenidos y también la vanidad de este sujeto que sabe los contenidos vanos. Cada una de las intelecciones singulares puede ser más o menos ingeniosa, pero, en definitiva, están todas ellas afectadas por la vanidad universal. Lo que queda firme es, sencillamente, la intelección universal que sabe la vanidad de todo.

a) *La lucha de la Ilustración contra la superstición*

En esa conciencia pura culminan todos los modos negativos o críticos de la conciencia. El escepticismo y el idealismo (tanto el teórico como el práctico), escribe Hegel, son figuras subordinadas, aunque hayan aparecido antes, con respecto a ésta de la pura intelección. Esa intelección pura «ha nacido de la sustancia», es decir, del todo social y objetivo de la cultura y por ello es más radical y abarcante que las figuras de conciencia individual. Sabe el sí mismo, es decir el yo, como lo absoluto y lo acoge como la esencia de toda la realidad. Por eso mismo tendrá que enfrentarse a la fe, porque ésta es otra totalización absoluta, pero de tipo objetivo. Al comienzo de la lucha la intelección carece de contenido, aunque en su movimiento negativo tendrá que realizarse y darse un contenido. Sin embargo, anticipemos desde ahora lo que Hegel dirá más adelante,[317] que la pura intelección no saldrá intacta de su combate contra la fe, como si asimilase racionalmente los contenidos de la fe, quedándose igual en su actitud más íntima. Ella misma saldrá conmovida y tendrá que superar, mediante la abnegación, la quieta identidad que la caracteriza en su nacimiento. La fe, por tanto, no se limitará a aportar un contenido a la razón, sino que la «convertirá».

De momento la fe aparece ante la intelección como lo carente de razón y de verdad, una trama de errores, de supersticiones y prejuicios. La fe es un modo radicalmente falso de totalizar la vanidad de este mundo, precisamente porque le falta intelección. Por eso la fe es propia, en primer lugar, de la masa ignorante que no reflexiona. Pero la fe vive también en los sacerdotes y se apoya en ellos. Éstos reflexionan, pero reflexionan mal y están guiados por una intención perversa. Quieren conservar el poder, por eso se arrogan la exclusiva de la reflexión, en contraste con la actitud ilustrada que quiere vulgarizar la razón. El sacerdocio, además, conspira con los tiranos, igualmente interesados en la conservación del poder. El tirano se apoya en una unidad falsa de lo ideal y lo real (ejerce su poder por elección y gracia de Dios), se aprovecha de los engaños de los sacerdotes y de la estupidez del pueblo, pero en definitiva es, él mismo, la falta de intelección.

La Ilustración no se comporta igualmente frente a esos tres grupos de personas que sostienen el mundo de la fe. Su atención preferente se dirige hacia el pueblo, porque éste es la parte más vulnerable del enemigo. En la masa igno-

rante duerme una razón que hay que despertar. Esa razón dormida del pueblo es el aliado natural de la Ilustración, el caballo de Troya introducido desde siempre en el campo enemigo. Conquistando al pueblo, haciendo que sea racional para-sí lo que ya es racional en-sí, quitará el suelo a la fe. Déspotas y sacerdotes se quedarán sin base de operaciones.

Creemos de importancia para el asunto que nos ocupa destacar aquí dos puntos. Primero, como la relación intersubjetiva busca siempre un puente que sólo puede consistir en una unidad ya dada entre las dos conciencias que se relacionan. No se puede introducir nada en una conciencia, no se puede encontrar eco en otro, si en este otro no está ya lo que se pretende introducir o decirle. Se debe siempre contar con una complicidad a priori del interlocutor, aunque esta dimensión común que sirve de puente puede estar todavía sin actuar o dormida. Eso se vio ya antes, por ejemplo, en la relación entre hermano y hermana. Ambos tomaban papeles distintos, puesto que el hermano se hacía representante de la ley humana o política, y la hermana se hacía representante de la ley divina o familiar. Pero esta división de papeles no se llevaba a cabo de manera tan tajante que en cada uno de ellos no se diese también la dimensión opuesta. Ahora vemos esto de manera más clara en la relación que se establece entre el ilustrado y el pueblo y constituye para Hegel una ley de intersubjetividad. Dos conciencias perfectamente heterogéneas no podrían entrar en contacto. Segundo, la universalización de la dialéctica intersubjetiva desde el momento en que el pueblo como tal se hace personaje histórico. Las dialécticas anteriores se jugaban entre personajes particulares. Con la Ilustración y la fe interviene en el diálogo el hombre sin más. De esta manera se prepara la comunidad universal hacia la que Hegel apunta.

La Ilustración opera sobre esta complicidad oculta del pueblo y se difunde sin dificultad. De momento el vulgo se comporta pasivamente, escucha al ilustrado sin reaccionar, precisamente porque la intelección no ha despertado en él. Pero el día en que la infección ha calado hasta el fondo, entonces surge el poder negativo de la intelección en el alma misma del pueblo y se derrumban de repente todos los ídolos. Los sacerdotes y los déspotas se quedan sin autoridad desde el momento en que ha despertado la autoconciencia popular.

Ahora bien, ese triunfo fácil de la Ilustración es solamente un aspecto del drama. En él se juega sobre el puente

de igualdad previa entre la conciencia ilustrada y la conciencia popular; pero existe también una desigualdad que da lugar a contraposiciones más accidentadas. Siendo la negatividad constitutiva del para-sí y siendo la pura intelección la abstracción absoluta del para-sí, deberá mostrarse la fuerza negativa con todo su poder y alcanzar incluso a la intelección pura. Al principio puede creer el ilustrado que combate solamente lo opuesto a sí mismo, es decir a la fe, pero en el fondo su guerra terminará por herirle a él mismo. En la fe, como ya nos advirtió Hegel de antemano, yace también escondida la intelección y por ello, al combatir a la fe, la pura intelección combate contra ella misma. «Lo otro» que combate como error debe tener alguna verdad, puesto que existe. La razón sabe ya, como categoría, que la realidad es ella misma. No puede existir, por tanto, algo tan «otro» respecto de la razón que no tenga algo de común con ella y que no sea, de una manera u otra, racional. De esta manera la razón, en su combate, se verá obligada a absorber el contenido de la fe que al principio consideraba como puramente erróneo. Pero lo más importante es que, en ese proceso de realización de la razón, ella misma sufrirá un cambio formal. En el resultado de la lucha se habrán superado igualmente la fe y la razón:

«Su consumación (la de la razón) tiene, por tanto, el sentido de reconocer como suyo el contenido que era primeramente, para ella, objetivo. Pero su resultado no será, de este modo, ni la restauración de los errores que combate ni solamente su primer concepto, sino una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, como el sí mismo o su concepto que se conoce a sí mismo.»[318]

Este texto ha de tenerse muy en cuenta al juzgar el sentido último de la síntesis hegeliana. En el saber absoluto se conceptualiza la religión y puede parecer que, en definitiva, la fe queda sometida a la pura razón humana, esa razón que es la figura de conciencia propiamente irreligiosa.[319] Sin embargo no deberá perderse de vista esa «conversión» de la razón, esta transformación de su actitud radical y constitutiva, a través de una abnegación de sí misma, que es el fruto de su enfrentamiento con la fe.

La Ilustración empieza creyendo que ella posee la verdad absoluta y que la fe es el error absoluto. Pero esta visión se revela simplista. La fe misma descubre el lado de mala fe y de mala intelección que se mezclan en la actitud ilustrada y que ella misma no descubre de momento, porque la

Ilustración se afirma en el extremo según el cual todo conocimiento es autoconocimiento. De acuerdo con esta tesis fundamental condena a la fe. Lo que ésta afirma ser esencia absoluta es ella misma, es su propio pensamiento y producto. Al objetivarlo cae en el error o en la ficción poética. Pero la fe escucha esta condenación que la razón le dirige sin conmoverse, porque la fe ya sabe que en su objeto no se pierde, sino que se encuentra:

«La certeza de sí mismo de aquel en quien confío (como creyente) es para mí la certeza de mí mismo; conozco mi ser para mí en él, conozco que él lo reconoce y que es para él fin y esencia.» [129]

Claro es que la fe se reconoce en un otro que no se identifica sin más con ella misma, pero eso, piensa la fe, también le ocurre al intelecto: también éste debe reconocerse en el objeto, también tiene que salir de sí para encontrarse y tiene que producir el objeto con su propia actividad. Según esto «obediencia y obra» son momentos tan esenciales a la pura intelección como a la fe misma. Cierto, dice Hegel, que la conciencia creyente no entiende producir con su actividad a la esencia absoluta misma, pero sí que con su acto se produce la unidad del absoluto y de ella misma. Dios no está absolutamente alejado de la conciencia, sino que habita en la comunidad creyente y esta presencia de Dios en la comunidad implica necesariamente el obrar comunitario (culto). En definitiva, pues, aunque este obrar de la fe no sea el único fundamento de la esencia absoluta, sin embargo esta esencia absoluta no se da sin tal actividad. Así pues, el «evangelio» racionalista, bien interpretado, no suena como una gra novedad a la conciencia creyente. Viene a ser una versión laica de lo que ella ya sabía desde antiguo.

Todavía aparece más clara la necedad de la Ilustración cuando afirma que los sacerdotes engañan al pueblo haciéndole creer cosas totalmente ajenas a la razón. La Ilustración se contradice manifiestamente al decir eso, porque al mismo tiempo afirma que todos los contenidos de la fe no son otra cosa que la autoconciencia misma. En definitiva, el engaño de los sacerdotes no puede ser tan grande, piensa Hegel, si el creyente encuentra en la fe «su individualidad singular y universal». En este terreno el error es imposible. Se puede engañar en el orden de lo sensible, pero en el orden absoluto el error es imposible.

«Sin duda, es posible vender en algún caso latón por oro o hacer pasar una letra de cambio falsa por auténtica... pero en el saber

de la esencia, en el que la conciencia tiene la certeza inmediata de sí misma, no hay margen alguno para el pensamiento engañoso.»[21]

Por todo lo dicho se ve claro que la intelección pura no es tan pura como pretendía y la fe lo sabe. La contradicción interna del ilustrado consiste radicalmente en condenar a la fe como extraña a la razón, mientras por otra parte afirma que nada puede ser extraño a la razón.[22]

Más en concreto todavía, la lucha entre Ilustración y fe se centra sobre tres temas: Dios, fundamento racional de la fe y culto.

Respecto de Dios la Ilustración acusa a la fe de antropomorfismo o superstición porque adora un trozo de piedra, un pedazo de madera o una masa de pan... Esta acusación es injusta. La fe sabe muy bien que el objeto de su adoración no es la madera, la piedra o el pan. Si la Ilustración insiste en que *también* adora eso, la fe responderá que no hay tal, porque eso sensible, que también conoce, sabe que no es lo esencial. En definitiva, la acusación de antropomorfismo que la Ilustración dirige a la fe está basada en una comprensión falsa de la fe vista desde la mentalidad propia de la Ilustración. El Dios de la fe es «lo otro» de la autoconciencia y para el ilustrado «lo otro» de la autoconciencia sólo puede ser la cosa sensible.

Respecto del fundamento racional de la fe la Ilustración denuncia que se trata de puros hechos contingentes (los hechos de la *Historia salutis*). Sobre este fundamento no puede descansar el conocimiento de lo universal en cuanto tal.

«Atribuye, por tanto, aquí (la iluminación) a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos testimonios históricos singulares, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso; además, la pura intelección imputa a la fe el que su certeza descansa sobre el azar de la conservación de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de los documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la correcta aprehensión del sentido de palabras y letras muertas.»[23]

También aquí la Ilustración desconoce la verdadera naturaleza de la fe y comete injusticia contra ella, porque

«...de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias» *(ibid)*.

El auténtico fundamento de la fe es el espíritu presente en cada conciencia singular y en la comunidad. Si la fe pretende apoyarse verdaderamente en los hechos contingentes es que ya se ha contaminado de Ilustración. Con todo, piensa Hegel, tanto la fe como la pura intelección descansan sobre una mediación: los hechos históricos son esenciales al cristianismo como la reflexión a partir de la experiencia mundana es esencial a la intelección totalizante. Pero esta mediación, en ambos casos, no puede suprimir la inmediatez. Esa antinomia, que es en definitiva el problema del «comienzo» en toda su generalidad, la resuelve Hegel buscando una mediación que sea automediación. Es decir, que para evitar una intuición inmediata pura que incidiría en el dogmatismo, o un intento de fundamentación *a posteriori* que siempre recaerá en el empirismo, no queda otro remedio que poner un término medio entre lo fundado y lo fundante que proceda del despliegue necesario del fundamento y, al mismo tiempo, que se distinga de él, conserve la identidad con él. Eso es lo que hace la fe cuando por un lado parece apoyarse en lo «carnal» del cuerpo de Cristo, en los milagros o en la comunidad creyente existente sobre la tierra, pero en realidad cimenta su fe en una «presencia» inmediata del espíritu que se da a través de aquellos testimonios, identificándose con ellos, pero sin confundirse.

Veamos, por último, el obrar de la fe en el culto. La Ilustración ve como absurdos los medios que toma la conciencia creyente para unirse con la divinidad y el fin mismo del culto, es decir, esa unión. Por lo que se refiere a ese fin, dice la Ilustración, el creyente busca un goce y posesión supremos después que ha declarado malo el poseer y el gozar. Por lo que se refiere a los medios, encuentra absurdo el ilustrado que se renuncie efectivamente al goce y a la posesión de los bienes terrestres para unirse a la divinidad, porque en definitiva el creyente sólo puede renunciar a este o aquel placer, a esta o aquella cosa singular, mientras que la renuncia verdadera debiera ser universal. Ante la fe aparece entonces la Ilustración como lo contrario de lo que dice ser. No es intelección pura ni tiene una intención pura porque se niega a obrar conforme a un fin, ni toma los medios reales para demostrarse libre.

En su polémica contra la fe, la razón viene a caer en una dicotomía. Por un lado se encuentra con un absoluto perfectamente vacío y por otro lado se encuentra con un mundo meramente sensible. Ambos extremos no pueden relacionarse de manera necesaria a través de la conciencia y quedan

fatalmente escindidos. Hegel alude aquí, evidentemente, a la crítica kantiana y en esos textos se contiene lo esencial de la crítica hegeliana al idealismo formal que ya hemos visto en otros lugares de la Fenomenología.

Sabemos ya cómo se comporta la Ilustración frente a la fe. Se comporta críticamente, es decir, de manera negativa o destructiva. Ése es el lado feo de la Ilustración, dice Hegel,[324] al cual, sin embargo, no puede renunciar porque la Ilustración solamente se realiza criticando, ya que su espíritu es el movimiento negativo de la subjetividad, y sólo a través de ese movimiento negativo podrá otorgarse un contenido. Por lo demás hemos visto también que la Ilustración, al criticar a la fe, mostraba su propia debilidad y apenas podía escapar a la objeción de caer en los vicios criticados.

Ahora Hegel se pregunta por la realidad positiva de la Ilustración. «Quizá sea algo mejor», escribe.[325] Y, ciertamente, esa pregunta es inevitable porque una vez «desterrados todo prejuicio y toda superstición, surge la pregunta: ¿y ahora qué?, ¿cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquéllos?».[326]

La respuesta, en toda su generalidad, es muy sencilla: la Ilustración aporta la verdad finita del mundo, aporta la mundanidad con su limitado valor finito. En efecto, al criticar a la superstición ha puesto de relieve que la madera, la piedra, el pan, etc., son cosas reales singulares que importa no confundir con la esencia absoluta. De este modo toda determinación, todo contenido, ha sido reducido a sus propios límites y la Ilustración ha impedido que las cosas de este mundo fueran sacadas de quicio por la fe. Al obrar así, sin embargo, la Ilustración ha convertido a la esencia absoluta en un vacío total al que no es posible atribuir ningún predicado determinado. Cierto que la riqueza mundana no es extraña a la razón humana, pero ésta sabe la limitación de los contenidos con que se ocupa, y su «sabiduría» consiste en no permitir que nada semejante sea atribuido a la esencia absoluta.

Después de haber purificado así al Absoluto, la Ilustración queda reducida a proclamar el carácter absoluto de la conciencia sensible. En ello se muestra, piensa Hegel, la contradicción que aqueja a la Ilustración: contradicción, sin embargo, llena de espíritu, porque en el fondo significa que las dicotomías, por claras que sean, no se aguantan. Lo absoluto ha sido arrojado del mundo por la Ilustración, pero reaparece siempre en él. Ahora la Ilustración vuelve a afirmar la verdad de la conciencia sensible. Eso significa que la

conciencia retorna al punto de partida de su certeza inmediata; otorga validez absoluta al objeto de la conciencia más primitiva. Con todo, eso no significa un retorno a aquella figura de conciencia con todas sus características ingenuas. Es una conciencia que «está de vuelta», regresa a la certeza sensible empujada por la intelección que ya sabe la nulidad de las demás figuras de conciencia. Por eso la certeza sensible no es ahora una certeza inmediata sino una certeza fundada negativamente. Eliminada la positividad de las otras figuras no queda sino aceptar el ser natural de las cosas. Así quedan puestas esas cosas, como la conciencia misma, absolutamente.

Por último la Ilustración debe definir la relación entre la esencia absoluta y ese «ser natural». Esa relación, como ya puede sospecharse por lo que llevamos dicho, será totalmente ambigua. Por un lado podrá afirmarse que lo sensible está referido positivamente a lo absoluto, pero también podrá referirse negativamente. Según la primera posibilidad, el Absoluto «hace» las cosas, las «sostiene» y se cuida de ellas, tienen su positividad. Pero, de acuerdo con la segunda posibilidad, aparece también la negatividad en-sí de las cosas, considerándolas como distintas de la conciencia pura. Aquí se ve, una vez más, como Hegel determina esa figura teniendo ante los ojos a Kant. Las cosas pueden considerarse como un en-sí absoluto o como producto del entendimiento arquetípico.

Lo decisivo de la Ilustración será, sin embargo, el concepto de utilidad. En este concepto la Ilustración sintetiza ambos aspectos de la cosa. La cosa es útil en cuanto es un en-sí-para-otro. Y el hombre queda elevado, ipso facto, a una posición preeminente. Todo es para el placer humano.

Sin embargo, de ahí resulta también una doble caracterización del hombre. Por un lado el hombre es bueno; como singular es él absoluto, todo es para él. Pero por otro lado nos encontramos, sin saber bien por qué, con que «el exceso de deleite le daña». Eso parece significar que el hombre puede ir más allá de él mismo (¿cómo, si es absoluto?) y entonces necesita la razón como freno (¿cómo puede actuar como freno la facultad de la totalidad?).

Además el hombre mismo no puede escapar al concepto de útil y él mismo viene a resultar utilizado: «utiliza a los otros y es utilizado», escribe Hegel.[326] Llegamos así a un punto que revela la limitación del concepto de utilidad, clave de la Ilustración. Creemos que podremos mostrar más adelante que esa limitación, siguiendo el desarrollo de la

Fenomenología, se debe a un defecto de intersubjetividad. A pesar de que el concepto de un en-sí-para-otro revela un aspecto auténtico de la relación interhumana, esta relación se degrada al quedar limitada a una utilidad mutua. La total reciprocidad de la acción-pasión entre los sujetos (hacer en uno mismo lo que se hace en otro, hacer en uno mismo lo que otro hace) tal como ha quedado definida desde el capítulo IV de la Fenomenología, queda aquí descompuesta en dos momentos independientes: en uno de ellos el individuo lo refiere todo a sí, considera todo el mundo como útil para sí, degrada a los otros; en el segundo momento no podrá evitar ser él mismo degradado a la categoría de útil para los demás.

Todavía el defecto de la Ilustración queda más patente al observar que la misma religión ilustrada no se libra de caer bajo el concepto de utilidad, aunque sea bajo el título de «utilidad suprema». La relación con la esencia absoluta, la religión, queda así comprendida como una relación esencialmente finita. En este límite la Ilustración «es para la fe sencillamente detestable» y banal.

Nos acercamos ahora al desenlace de la controversia fe-Ilustración. Hegel debe resolver ese conflicto diciéndonos que ambos partidos representaban un derecho parcial que absolutizaban, cuando lo único absoluto es la totalidad. La fe defiende el derecho divino, derecho que ahora caracteriza Hegel como igualdad absoluta, como identidad o permanencia, se podría glosar. Ese derecho lo considera Hegel como propio del pensamiento puro, un pensamiento que la conciencia humana proyecta más allá de ella misma como ideal de pensamiento. La Ilustración, por su parte, defiende el derecho humano, que es derecho de lo desigual consigo mismo, de lo cambiante. Desigualdad o diferencia, que es constitutiva de la autoconciencia, es decir del hombre. Lo importante para Hegel es que ambos derechos permanezcan. Aunque la Ilustración cometa injusticia contra la fe al tergiversar el sentido de las afirmaciones del creyente, Hegel interpreta esa injusticia como profundamente humana. Ya que lo humano es lo desigual, su acción es siempre una inversión. Y ese derecho humano a la injusticia lo posee siempre el hombre frente al pensamiento puro, porque el pensamiento puro es inhumano. Lo decisivo es, pues, que ambos derechos permanezcan, porque ambos son derechos del espíritu, es decir, de la totalidad humano-divina, que es el único sujeto real. Esos derechos deben conciliarse y no oponerse contradictoriamente, con una contradicción que fuera

lo definitivo. Si en un momento histórico la contradicción entre esos derechos pasa a primer plano eso se debe a que ambos toman un carácter absoluto. Pero eso mismo no se debe valorar peyorativamente, como cuando decimos que un partido absolutiza una parcialidad, porque el carácter absoluto del derecho total del espíritu alcanza de suyo al hombre. El carácter absoluto de los derechos del hombre madurados por la Ilustración y realizados por la Revolución no puede sacrificarse a un derecho divino concebido como el único absoluto, sino que la absolutez debe afectar a ambos extremos de la totalidad espiritual. Por eso se ha de valorar positivamente la aportación fundamental de la Ilustración consistente en que el derecho humano como absoluto invada todos los terrenos. La negatividad o desigualdad propias del hombre invade así el terreno mismo de la fe (¡la fe deberá volverse crítica!) y la fe no podrá refugiarse ya en la pura y simple proclamación del derecho divino intangible. La fe no podrá rehusar los derechos humanos porque ella misma se confiesa también humana (es conciencia, dice Hegel).[27]

Eso se ve mejor al reflexionar sobre el comportamiento de la Ilustración frente a la fe. Cierto que la Ilustración no ha podido aportar principios nuevos que la conciencia creyente no tuviera ya (*Cf. supra*, pág. 270), pero la Ilustración «recuerda» a la fe algo que ella tiende a olvidar aunque lo confiese, es decir, el «otro» polo de la fe, el elemento humano de la comunidad espiritual. Con la Ilustración se hace vigente, social e históricamente, lo humano. La fe confesaba su valor, pero lo olvidaba o yuxtaponía. Es precisamente esa yuxtaposición lo que la fe deberá superar para concebir la unidad de lo divino y lo humano. De momento la fe se siente tergiversada y profanada. Al dar «otro» significado a las creencias religiosas, es decir, al darles un significado humano, la fe protesta. El movimiento de secularización le parece intolerable, pero deberá asumir ese movimiento humanizador porque su comportamiento había absolutizado *exclusivamente* el elemento divino del Todo.

Por su lado la Ilustración, como resultado de su parcialidad, se ve también empobrecida. Pierde el contenido de la fe. La racionalización de ese contenido lo reduce a un formalismo vacío. Eso significa para Hegel que también la Ilustración debe superarse en su principio formal si quiere hacerse capaz de llenar su gran vacío. El mal de fondo de la Ilustración es el mismo que el de la fe: no unifica el concepto total. Solamente toma el lado negativo del concepto, sólo es concepto con actividad negativa y no se reconoce a

sí misma en el concepto total. Hegel concede a la Ilustración un derecho absoluto contra la fe en cuanto ejerce contra ella una violencia (una crítica), pero el resultado de esa crítica, el valor humano racional de la fe, estaba ya en el creyente. Con eso queda ya programada la síntesis a la que Hegel apunta: la conciliación de la conciencia creyente y la conciencia ilustrada. El fruto de la Ilustración será un cambio de forma de la fe misma, deberá cesar la forma de la «representación», esencialmente dual que opone y yuxtapone lo divino y lo humano, y acceder a la forma conceptual. En ésta y sólo en ésta hallará la fe su forma definitiva. Dejará de ser fe para ser religión racional. Será así la unidad comprendida de lo idéntico (lo divino) y lo distinto (lo humano).[221]

Bajo esta luz Hegel repasa a continuación la crítica que la Ilustración ha realizado de las posiciones de la fe para resaltar «para nosotros» cómo esa crítica pone en evidencia, por un lado, la incoherencia de la fe, pero también, por otro lado, la incoherencia de la Ilustración misma. Volvemos a los puntos tratados más arriba (págs. 271-272): Dios y las cosas; el fundamento racional de la fe; la acción de la fe tendente a lograr la unidad con Dios (culto).

Respecto de Dios la Ilustración ha dicho a la fe que su «esencia absoluta» es su propio producto. Es cierto, dice Hegel, que la fe no repara en que la esencia absoluta es *también* su producto, pero la Ilustración tampoco junta los dos aspectos de la acción total del espíritu, al considerar la acción de la fe como un *puro* obrar productivo de la esencia absoluta. De ahí nace que la Ilustración considere «el más allá» proclamado por la fe como algo «que no interesa», cuando a ella debiera interesarle todo porque no puede haber ningún «más allá» puro. Por su lado la fe incurre en una contradicción semejante: se declara certificada en Dios y por Dios y proclama que Dios es inescrutable.

Se toca aquí un punto verdaderamente crucial y profundo de la concepción religiosa de Hegel que provoca malestar a todas las ortodoxias cristianas; lo mismo a la católica que a la protestante. La humanización del cristianismo preconizada por Hegel parece menoscabar el carácter absolutamente absoluto de la divinidad. Karl Barth habla, por ejemplo, del señorío de Dios (uno de sus temas predilectos) y no lo ve suficientemente garantizado por Hegel.[222] Decir, en efecto, que la esencia absoluta es *también* producto humano es escandaloso para la ortodoxia creyente, pero Hegel pensaba siempre que Eckhart tenía razón cuando decía que el hombre no puede ser sin Dios, pero Dios tampoco puede ser

sin el hombre. Los teólogos cristianos se resisten a aceptar que la encarnación de Dios, su vida, muerte y resurrección en el seno de la historia humana signifiquen una determinación real de la divinidad. En esas teologías, preocupadas sobre todo por la absoluta trascendencia de Dios (teologías de la fe, diría Hegel), toda la historia, incluso religiosa, ocurre en el hombre y en el mundo; a la divinidad no le pasa nada. Ciertamente debemos dejar constancia aquí que la concepción de Hegel es inconciliable con esas teologías. Nosotros no podemos ni debemos abordar la cuestión de si Hegel permanece todavía conciliable con el cristianismo sin más.[330] Tratamos solamente de aclarar el texto para llegar al advenimiento de la subjetividad humana como absoluta, tal como Hegel la concibe.

Respecto de las cosas mundanas, la Ilustración afirma polémicamente contra la fe que esas cosas tienen también valor en-sí y para-sí. El creyente replica en seguida que él también concede ese valor. Pero Hegel tercia en la discusión y añade que la fe no consigue sintetizar verdaderamente lo que dice. Para el creyente subsiste una irreductibilidad absoluta entre la esencia pura y las cosas vulgares y sensibles. Proclama, pues, verbalmente el valor de éstas, pero su conducta —en la medida en que sea una conducta verdaderamente creyente— se orientará hacia el desprecio del mundo. Ese dualismo es propio de la «representación» y ese modo de pensar es tan intrínseco a la fe que lo retiene incluso cuando trata de pensar en el reino «suprasensible». También en ese reino religioso se da una pluralidad de «acontecimientos» que no pueden aprehenderse en su nexo necesario, sino que se ven como una serie casual. Vicio, sin embargo, en el que también incurre la Ilustración al conceder entidad en-sí y para-sí a la cosa sensible, sin verla como momento del devenir absoluto. En ambos casos la cosa «vulgar», sensible, queda desconectada de su lugar propio.

Al tratar del fundamento racional de la fe (argumentos apologéticos) ocurre algo parecido. La fe por un lado reconoce la necesidad de «hacer apologética», de buscar un apoyo en la realidad contingente. Olvida, sin embargo, ese fundamento cuando proclama que en última distancia no descansa en él, sino en la certeza inmediata de la fe. La Ilustración, por su parte, al insistir en la necesidad del fundamento contingente para alcanzar un saber necesario, no se da cuenta de la contradicción en que incurre. ¿Cómo puede ser, en efecto, un saber contingente el fundamento o el medio para fundar un saber necesario? Hegel nos da aquí, en una fór-

mula apretada, su concepción especulativa del problema de la fundación del saber absoluto que compendia la idea base de la Fenomenología y a la vez su concepción de la subjetividad:

> (Una mediación) «en la cual lo inmediato es el sí mismo (el sujeto), el tercero a través del cual es mediado con lo otro, es decir, consigo mismo».[331]

Se trata, pues, de hallar un fundamento o medio. El saber absoluto no puede alcanzarse de un pistoletazo, con pura y simple inmediatez. Pero a la vez ese medio no puede ser un tercero perfectamente extraño a lo absoluto. En este caso no podría conducir a él. Debe, pues, encontrarse un término medio que sea a la vez distinto de lo Absoluto y se identifique con él. Ese término medio debe ser puesto por lo Absoluto mismo, como algo distinto de sí, pero no tan distinto que deje de ser él mismo. Se podría pensar aquí fácilmente en el papel de Cristo como mediador en el cristianismo. La humanidad de Cristo es ese término medio, distinta por un lado de la divinidad, pero «formando cuerpo», por decirlo así, con ella. Pero la fórmula hegeliana remite directamente a su concepción de la subjetividad porque, como leemos en el prólogo, «todo consiste en concebir la sustancia como sujeto». En el movimiento de la subjetividad (que es intersubjetividad) tenemos esa mediación privilegiada porque la conciencia se desdobla y se pone frente a un *alter ego*, un tercero que es «otro», pero que no es «extraño» y sirve de mediador de la mismidad. Ese es el punto esencial de la Fenomenología y que permite a Hegel su solución original del «problema del comienzo»: una mediación que no elimina la inmediatez, una mediación que solamente se da realmente en el co-acto intersubjetivo con su intercambio recíproco de determinaciones.

Por último, la Ilustración acusaba al creyente de que con su ascética obraba injustamente y jamás podría alcanzar el fin que se proponía, unirse con la divinidad. El creyente renunciando a «unos» bienes particulares no renuncia en realidad a lo que es irrenunciable. ¡Queda siempre algo de goce y de propiedad, y a veces mucho, en los ascetas! Su comportamiento religioso les confiere un sentimiento de libertad que les hace entregarse al goce de manera más cruda. Se comportan así creyendo liberarse de los fines terrenales, pero esos fines no pueden eliminarse de la acción misma. En definitiva el sacrificio ascético resulta a lo sumo simplista e ingenuo. Y Hegel alude aquí el ejemplo de la autocastración

de Orígenes: «El placer no desaparece privándose del órgano corporal ni de los placeres singulares.» Hegel, sin embargo, nota también la contradicción en que incurre el ilustrado: dirá que lo importante es la pureza de intención y no la privación concreta. Valora así la interioridad frente a la obra exterior, olvidando que al comienzo de su polémica contra la fe retenía el valor de las cosas exteriores.[232]

Ahora bien, después de este examen de los puntos controvertidos entre fe e Ilustración, Hegel vuelve a apuntar hacia el fin de ella: que la religiosidad pase de la representación dualista, que no avanza más allá de la yuxtaposición, al concepto. Hay que pasar más allá del fenómeno y ver que el efecto destructor de la Ilustración contra la fe es en realidad saludable. La Ilustración parece destruir la certeza sencilla y confiada de la fe, parece sustraer a la conciencia espiritual de su pureza para arrastrarla a pensamientos bajos que otorguen valor a la realidad sensible, parece agitar el ánimo quieto del creyente con la vanidad del entender y querer humanos...

«pero más bien la Ilustración conduce a la superación de una separación carente de pensamiento o más bien carente de concepto que se da en la fe».[233]

La separación entre un pensamiento sin concepto por un lado y de la pura realidad sensible por otro significa la «doble conciencia» del creyente. La Ilustración enseña que la fe no puede renegar del mundo sensible y muestra al interpretarla que las dos representaciones podrán fundirse en el concepto cuando se identifiquen como representaciones distintas del «sí mismo simple e inseparable», es decir, de la subjetividad total y objetiva.

De momento la fe parece destruirse, se convierte en fe ilustrada, pierde su contenido. Pero eso nada resuelve. Se hace Ilustración desgraciada porque mientras siga siendo fe será una conciencia dividida. Igualmente la Ilustración puede parecer que sale triunfante de su polémica contra la fe y presentarse como Ilustración satisfecha. Pronto perderá esa satisfacción. Su acción termina siempre en una vaciedad, aquel ser supremo vacío. Y en la acción mundana misma, presidida por el concepto de utilidad no encuentra jamás la satisfacción de la mismidad. Aquí resalta, una vez más lo que ya apuntamos al tratar de ese concepto de utilidad (*cf supra*, págs. 274-275). El defecto de ese concepto consiste en su carencia de intersubjetividad. Sin embargo, Hegel dice en seguida que esa insatisfacción de la conciencia ilustrada se

supera. El texto de la Fenomenología abandona en este punto a la conciencia creyente y sigue solamente el desarrollo de la conciencia ilustrada, apoyándose precisamente en el concepto de utilidad. La temática de la religión reaparecerá solamente al término del capítulo dedicado al espíritu como transición al capítulo sobre la Religión.

Sigamos, pues, el camino de la conciencia ilustrada para registrar su resultado positivo. Es lo que Hegel llama «la verdad de la Ilustración.[334] Como punto de partida se compara todavía la conciencia ilustrada con la conciencia creyente al término de la polémica entre ambas. La fe se ha quedado sin contenido (reducido por la crítica a un contenido humano), se ha visto acorralada a una certeza subjetiva inmediata que Hegel llama «sordo tejer del espíritu», una captación profunda de la actividad del espíritu en el alma. Pero la posición del ilustrado es muy semejante. Piensa retener la intelección pura y clara, pero esa es solamente la negatividad del concepto que se deja fuera la determinación de las cosas, sin poderlas recuperar desde la intelección. Esta abstracción viene a ser así muy parecida o igual a aquel «sordo tejer del espíritu», una certeza subjetiva sin objetividad. La esencia absoluta del ilustrado, no engendra el mundo, es una esencia inobjetiva. Por lo mismo la conciencia ilustrada es una conciencia radicalmente finita. No llega a unirse al movimiento infinito que extrapone las cosas. Si la conciencia creyente permanecía dividida, pronto se habrá de ver que el mismo mal aqueja a la conciencia ilustrada. Así la Ilustración triunfante se divide en materialismo y espiritualismo. Esa división muestra que el conflicto exterior que sostuvo con la fe es en realidad un conflicto interno de la Ilustración misma. El conflicto permanece, pues, aunque transportado a otro terreno, en la pura intelección.

En efecto, la pura intelección, a pesar de su esfuerzo por ser pura y alcanzar así la pura unidad, se escinde. El pensamiento puro piensa la pura esencia, pero la pura esencia se duplica, con lo cual viene a duplicarse el pensamiento mismo. Eso es así porque la esencia pura, como lo negativo de la autoconciencia humana, es tanto el puro ser como el ser exterior, la materia. La pura materia es una abstracción de lo sentido, lo gustado, etc. Es, por tanto, lo mismo que el pensamiento puro, algo carente de predicados.

De esta manera surjen las dos Ilustraciones. La Ilustración naturalista o materialista pierde, sin embargo, las determinaciones de la materia. La Ilustración espiritualista se queda sin la conciencia humana, constitutiva de diferencias.

Ambas Ilustraciones son iguales en su pobreza. Difieren en el punto de partida: pensamiento de la pura materia o del puro ser. Difieren también en que se detienen en elementos distintos y los fijan. Pero, si pasaran más allá de sus pensamientos abstractos, coincidirían, porque advertirían la identidad de su «pensamiento puro». No dan ese paso y la Ilustración teísta considera al materialismo como cosa atroz y la Ilustración naturalista tiene al espiritualismo por locura. A la Ilustración teísta le bastaría considerar que el puro pensamiento piensa el ser puro y que esta negación de lo real concreto se relaciona con la conciencia. En el juicio interviene, en efecto, el ser y se relaciona con la realidad sensible aunque sea bajo la forma de cópula negativa. El espiritualista vería entonces que su pretendido ser puro no puede prescindir totalmente de «lo presente». La Ilustración materialista debería darse cuenta, por su parte, de que su «materia» pura es un objeto pensado, un pensamiento puro. En definitiva, juzga Hegel, ambas Ilustraciones no llegan ni tan siquera a la altura de la «Metafísica» cartesiana, que más allá de lo sensible identificaba el pensamiento puro con la existencia pura y también con la *coseidad (res cogitans)*.

La coincidencia más profunda de ambas Ilustraciones se da en su consideración de «lo útil». Ese es el concepto donde el espíritu de la Ilustración se condensa. Y Hegel vuelve a notar ahora el defecto de ese concepto. El en-sí-para-otro que intenta juntar la utilidad, no consigue una auténtica unidad viva porque le falta el momento del para-sí, propio de la subjetividad. Esos momentos se yuxtaponen y no consiguen la mismidad. Cierto que lo útil, como objeto de la pura intelección, es la intelección misma, pero la intelección no se reconoce en su objeto, porque solamente lo representa, lo opone. Y en ello se ve, piensa Hegel, el parentesco profundo de Ilustración y fe: ambas son «representativas». La Ilustración madurará cuando esa objetivación oponente, valga la expresión redundante, se derrumbe. Eso ocurrirá cuando lo útil se revele como otro yo, tan absoluto como yo mismo. Revelación que tendrá lugar en la experiencia de libertad absoluta que la conciencia social de Occidente hará en el terror de la Revolución Francesa.

Antes de entrar en ese desenlace de la conciencia ilustrada resumamos con Hegel el camino realizado por la sociedad a partir del extrañamiento de la cultura. La cultura se ha resumido en la experiencia de la vanidad de la autoconciencia como concepto singular. La universalidad de ese concepto se revelaba como negativa y así venía a ser inte-

lección pura, criticismo. La positividad de lo universal quedaba recogida por el pensamiento puro de la fe. La fe, por su parte, se purificaba con la crítica ilustrada, con la negatividad y perecía. La Ilustración recogía entonces ambos lados de la universalidad: el lado positivo quedaba entonces expresado como materia y el lado negativo como esencia absoluta. Queda en pie, sin embargo, el mundo que la conciencia, afanada en el trabajo, acababa por reconocer como vano y que la Ilustración retiene como útil.

El mundo de la cultura era un mundo disperso, sin la unidad del género. Era una pluralidad de sujetos o de certezas desperdigadas que buscaban la formación de su universalidad. El mundo de la fe tenía unidad en sí mismo, era un mundo en este sentido «verdadero» pero que no llegaba a tener la certeza subjetiva en sí mismo. El mundo de la Ilustración, como útil, tiene ya certeza y verdad, subjetividad y objetividad. En el objeto mundano el ilustrado encuentra su goce, su certeza singular. Por eso el mundo del ilustrado es ya una reconciliación del mundo de la fe y del mundo de la cultura: el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado sobre ella. Solamente nos falta que esa certeza sea plena, lo cual se conseguirá solamente cuando la verdad objetiva esté ella misma plenamente subjetivizada.

Veamos ahora, pues, la superación de la utilidad tal como ocurre bajo la experiencia del terror. La libertad absoluta será el quicio que permitirá identificar el fondo del objeto, considerado como útil, como la mismidad misma. Una identificación que ha ocurrido ya en-sí, dice Hegel, desde el momento en que la conciencia ilustrada ha puesto su objeto en la mundanidad real. El paso a dar, por tanto, no consiste propiamente en empezar a otorgar carácter subjetivo al objeto útil, sino en reconocérselo. Todo lo real podía ya interpretarse como libertad, ya que el ser en-sí y para-otro de lo útil era en definitiva para un sujeto. Este sujeto se contemplaba en el objeto. Pero no encontraba en ese objeto una subjetividad propia del objeto, sino que se limitaba a verse a sí mismo como en un espejo. Así la duplicación de las autoconciencias en la Ilustración no es real, sino especular. Hay que encontrar a «otro yo» y no al mismo yo.

Bajo la Ilustración, dice ahora Hegel preparando el desarrollo ulterior, el espíritu se hacía ya presente como libertad absoluta. Pero se debe notar que esa libertad era todavía una libertad solitaria e intelectual, por decirlo así. Era un referirlo todo a cada uno de los sujetos bajo el concepto de utilidad. Ese sujeto no quedaba referido a nada, era libre.

Pero su libertad quedaba sin realizar. Su realización consistirá en que el orden político sea la voluntad de *todos*. Cuando todos lo hagan todo y la acción misma de la totalidad sea el obrar de cada uno, estaremos en el reino de la libertad real, una libertad que pasa a la acción y construye institución social universal.

Y, sin embargo, en el momento en que esa libertad aparezca tendrá efectos catastróficos. Disolverá la sociedad «estructurada en masas», es decir en clases sociales distintas; disolverá la sociedad feudal. Eso será así porque la Ilustración ha hecho ya de todos y cada uno de los hombres un rey absoluto, un individuo para el cual es todo lo que existe. Todos los individuos salen de su especialización social y se elevan a la categoría de ciudadanos. Una labor especial ya no puede bastarles. Cada individuo debe llevar a cabo un trabajo *total*.

Al llegar a ese punto del desarrollo de la Fenomenología se ve claro cómo para Hegel la Revolución Francesa es la Ilustración madurada, la Ilustración que ha terminado su trabajo racional y pasa a la acción. Cuando las barreras sociales de la sociedad feudal caen, eso significa solamente, para el filósofo, que la contaminación racional de las masas, llevada a cabo por la Ilustración, pasa a ser realidad social. Las diferencias sociales ya no pueden verse como útiles. La única diferencia que subsiste es la oposición entre singularidad y universalidad en el seno de la conciencia. Pero la conciencia ve esta diferencia también como aparente. Todos los singulares son también universales y lo único que ocurre es la acción de la autoconciencia universal por obra de las conciencias singulares.

El defecto de esa acción consiste ahora en que no puede hacer obra permanente. Destruye diferencias, solamente, porque esa acción carece de reciprocidad. No se da verdadera alteridad respecto de la objetividad. La utilidad lo ha referido todo al sujeto. El sujeto no respecta nada, porque no se encuentra puesto ante otro sujeto verdadero. Si la conciencia reconociese algún derecho al objeto diferenciado su acción se limitaría, reaparecería el trabajo especializado, la obra particular. Si la voluntad universal se encarnara en una particularidad, los otros quedarían excluidos de esa universalidad particularizada. Por eso a la libertad, en ese momento, sólo le queda la posibilidad de hacer obra universal negativa: la furia de la destrucción.

Esta caracterización del período revolucionario es típica de Hegel.[235] Si por un lado queda positivamente valorada la

aparición de la libertad absoluta, por otro lado queda también subrayado el carácter abstracto de esa libertad. Se trata de una universalidad abstracta, y por ello negativa, que no puede hacer otra cosa que destruir. Hegel apunta a una sociedad democrática: el advenimiento de las masas a la libertad es irreversible, pero esa democracia no puede ser real al comienzo más que como revolución destructora de las «masas sociales» diferenciadas. Debe pasar, sin embargo, a una nueva estructuración (la sociedad burguesa postrevolucionaria) que no signifique ya una recaída en el particularismo. Hegel busca la realización social del singular-universal. Y ese sólo podrá llevarse a cabo en el seno de una relación intersubjetiva.

De momento, la Revolución culmina en el terror: la separación o tensión existente en ese momento inicial consiste en la oposición de una voluntad universal, que no se deja encarnar en una estructura particularista, y la rigidez puntual de los individuos. Esta rigidez de los individuos debe desaparecer: la acción de la universalidad contra la resistencia del singular sólo puede consistir en la muerte. «Muerte insulsa —dice Hegel— del punto incumplido.» Un punto resistente a la universalidad abstracta.

Pero entonces, una vez más, la punta de la acción histórica del espíritu cae en los defectos que criticó. Así como la Ilustración acababa mostrando que en su interior padecía la misma escisión que la fe, ahora el gobierno revolucionario —representante de la voluntad universal— cae en la facción particularista. Frente al gobierno revolucionario todo individuo, sólo por el hecho de existir, es «sospechoso». El individuo posee una interioridad que puede abrigar intenciones opuestas a las del gobierno. La oposición al gobierno es oposición sin realizar ninguna acción concreta. El gobierno mata a los sospechosos, pero el gobierno mismo perecerá.

Nos encontramos otra vez con el papel decisivo de la muerte en las transiciones dialécticas hegelianas. Por la muerte experimenta la conciencia lo que es la libertad absoluta: negatividad sin positividad inmediata. Eso significa, dice Hegel, la superación del pensamiento de sí mismo. Superación, por tanto, de la Ilustración.

La conciencia, en virtud del señorío absoluto de la muerte, se resigna a la organización social: vuelve a la realidad positiva y con ello a la «realidad sustancial», es decir, a la sociedad estructurada en masas. Pero lo decisivo es que vuelve habiendo pasado por la experiencia del terror. Esa

vuelta es, por tanto, el paso a una situación nueva (la sociedad burguesa) porque se ha hecho a través de la autonegación de la conciencia.

No se trata de volver a la «sustancia ética», a la identificación inmediata de los individuos con las leyes y costumbres. Si así fuera el curso de la Historia sería un «eterno retorno». La nueva situación significa una compenetración de la sustancia ética (leyes y costumbres) y la autoconciencia purificada por el terror. La conciencia se encuentra en la sociedad no solamente como universal sino también como individuo singular. Ahora debe surgir «una cultura augusta y suprema», la fusión del ideal griego y del ideal cristiano, la universalidad de los individuos libres. La «cultura» de la sociedad cristiana medieval no veía de una manera tan perfecta, tan real, la negación de la singularidad que buscaba en el lenguaje. La experiencia del terror culmina recogiendo la positividad pura de esa negación radical: la voluntad universal es ahora un puro saberse como esencia; la singularidad no es un contenido ajeno a la universalidad, un reducto heterogéneo junto a la universalidad, sino que es una forma transparente que afecta a la acción universal misma: «forma del sujeto» (universal) que obra realmente. Compenetradas la singularidad y la universalidad del sujeto, aparece una nueva figura que Hegel llama moralidad. Figura distinta de la identificación inmediata o ciega que significaba el espíritu ético. En esta nueva figura tendrá lugar el encuentro definitivo de los hombres, la relación intersubjetiva que signifique aquel reconocimiento mutuo realizador del concepto de espíritu. Los individuos están ahora purificados para el encuentro, lo cual no significa que ese encuentro vaya a tener lugar sin dramatismos: los individuos deberán todavía chocar entre sí y hacerse conscientes de una culpabilidad inevitable en la acción moral que sólo podrá remontarse por el perdón mutuo.[335]

Capítulo octavo

La realización del concepto de espíritu: perdón y reconciliación

Entramos ahora en la fase decisiva de nuestro trabajo. En la tercera parte del capítulo VI de la Fenomenología encontramos, por fin, aquel reconocimiento mutuo que ha de ser la realización del concepto de espíritu. Este reconocimiento —lo sabemos desde la experiencia de la formación cultural— debe ocurrir por medio del lenguaje. Ahora veremos que la palabra realizadora del reconocimiento es la palabra que otorga y recibe el perdón. De momento debemos seguir el desarrollo del texto hegeliano para estudiar la evolución del sujeto de ese reconocimiento, antes de entrar en el reconocimiento mismo.

La experiencia del terror ha sido una experiencia de libertad absoluta. La libertad, erigida como principo de gobierno y de organización social, se ha convertido en un gobierno faccioso que guillotina a los súbditos bajo la sola sospecha de oposición, las «masas» socialmente diferenciadas se han igualado, la organización social se ha derrumbado. Parece que la libertad, al mostrar toda la fuerza revolucionaria de su negatividad, se ha demostrado en sí misma como principio imposible de organización social. Al fin de su estudio sobre el terror, escribe Hegel:

> «La libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región *(ein anderes Land)* del espíritu autoconsciente, en la cual vale como lo verdadero en esa irrealidad; en el pensamiento de eso verdadero se reconforta el espíritu, en tanto que es y permanece pensamiento...» [337]

¿Cuál es esta tierra a donde la libertad emigra? Alemania, y más en concreto todavía, la filosofía alemana. En una carta a su amigo Niethammer, fechada en Nürnberg el 29 de abril de 1814, Hegel se hace eco de la caída de Napoleón y cita ese texto de la Fenomenología como un texto profético: Napoleón no podía ser la continuación de la Revolución Francesa, sino que la punta del progreso espiritual debía tras-

ladarse a otra tierra. Y Hegel escribe: «*Ich hatte dabei ein Land im Sinne*», yo pensaba en una tierra determinada.[338]

En efecto, la libertad emigra desde Francia al pensamiento alemán. Y Hegel va a empezar su estudio de la nueva figura, el espíritu moral, con una exposición de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. La transición es sorprendente. Se podría preguntar: ¿es que el hombre sometido al terror de la guillotina se hace kantiano (de la Razón Práctica)? ¿No es eso un anacronismo? Creemos que esa transición muestra suficientemente el carácter especulativo de la Fenomenología. Aun el capítulo dedicado al espíritu, donde se recorre (¡a grandes rasgos!) la historia de Occidente, está construido y ordenado en función del desarrollo de la idea de libertad. La citada ciudad griega se ha derrumbado a causa de la presión negativa del sujeto individual hasta la atomización social del Imperio romano. Ese sujeto se ha formado en la sociedad medieval, ha emergido como razón en el siglo XVIII y la maduración de su racionalidad le ha mostrado como libertad absoluta. Esa libertad ha sido destructiva de todo, menos de ella misma. Si recayera en el obrar particularista cerraría un ciclo de eterno retorno. Pero Hegel piensa que Grecia no puede volver. La libertad individual está descubierta y si no puede vivir en el mundo real halla su patria en el pensamiento alemán. En una transición de ese tipo podría apoyar Marx su tesis de que la reconciliación hegeliana es meramente pensada,[339] ya que transfiere la concilación de las contradicciones reales a «otro terreno», el del pensamiento. Pero la Fenomenología es una obra demasiado compleja para juzgarla bajo la distinción clara y simple entre realidad y pensamiento. El pensamiento es inmanente a la realidad y en ella misma se realiza. Hegel busca también, como Marx, una sociedad nueva. En ella los individuos deberán identificarse con la objetividad social, no ya como en Grecia, de una manera inmediata o «natural», sino como individuos libres que han ganado su propia libertad. La acusación de Marx valdría si Hegel se quedara en el «espíritu moral» tal como aparece en la Razón Práctica, es decir, «encerrado en la autoconciencia».[340] Ese encierro es, sin embargo, transitorio. Desde la autoconciencia será de nuevo remitido a la realidad a través de la relación intersubjetiva. Hegel anda buscando el acto humano por excelencia; ese acto será social y objetivo, pero ese acto solamente podrá darse cuando sus condiciones históricas estén dadas y asumidas. Sigamos ahora el desarrollo de la libertad en su nueva casa.

Hasta qué punto Hegel está ahora preocupado por la libertad del individuo lo muestra el primer párrafo dedicado a la moralidad. En él se resume todo el capítulo del espíritu bajo el punto de vista de la evolución del sí mismo singular. Resultado de la disolución de la ciudad griega, había aparecido como «átomo», es decir como persona o sujeto de derecho en el Imperio romano. Hegel llama aquí a esta pluralidad disgregada de sujetos «espíritu muerto», indicando así que en la comunidad espiritual viva los sujetos independientes y libres habrán de estar trabados por una auténtica vida social. El sí mismo singular se encontraba entonces con que su «sustancia y cumplimiento» estaba fuera de él y debía ganarla (cultura). Pero el camino de la cultura lleva, a través de la Ilustración y el terror, a la muerte, que es la «suprema abstracción». Esta evolución ha hecho aparecer al sujeto singular primeramente como voluntad universal (término de la dialéctica Ilustración-fe) y en segundo lugar ha aparecido que esa voluntad universal es precisamente el patrimonio del sujeto singular y que fuera de ella no es nada (resultado de la experiencia de terror). Ahora el sujeto singular sabe ese resultado y su saber o certeza subjetiva adecua la verdad. Eso es verdad tanto para nosotros como para la autoconciencia misma. Ese saber es, por tanto, saber absoluto y la conciencia no podrá ir más allá de él. Pero ese saber deberá todavía determinarse ulteriormente, porque de momento, como se verá en la exposición de la fe moral kantiana, ese saber no tiene contenido.

Este saber es sustancia de la autoconciencia. El hombre individuo se sabe como voluntad universal. Es un saber la unidad inmediata del individuo y lo universal y a la vez es un saber absolutamente mediado. Por ello esa unidad es ya indestructible. En efecto, se trata por un lado de un saber inmediato porque sabe y cumple la obligación ética de una manera total. No se da en esa conciencia aquella conciencia parcial de la obligación que se daba en la conciencia ética y que se dejaba fuera un aspecto o dimensión de la obligación que desencadenaba la tragedia griega. Pero por otro lado esa conciencia está también absolutamente mediada. Recordemos que la conciencia que se educaba y la conciencia creyente buscaban ya una mediación que las identificara con la sustancia, pero esa mediación no se cumplía, no regresaba perfectamente al individuo singular que, como tal, quedaba extraño a lo esencial. Ahora la universalidad está en el individuo y es su sustancia. Y esta realidad es toda la realidad, en principio. Hay pues una inmediatez me-

diada. Una inmediatez clarificada por la negatividad pura de la muerte. Se cumple aquí la noción de sujeto, como simplicidad viva. La esencia absoluta ya no es solamente la esencia del pensamiento, sino que, como obligación moral, es realidad universal, toda la realidad. Y esa realidad es a la vez saber. La conciencia es ya absolutamente libre, sabe que no hay nada fuera de ella que la pueda limitar u obligar. Y este saber su libertad es su sustancia, su fin y su único contenido (el deber por el deber). Y, sin embargo, la realización de esa libertad tiene todavía que encontrarse con dificultades para realizarse. Hegel expone primeramente la concepción moral del mundo, es decir, la moral kantiana, como propia de esa conciencia que ha alcanzado su libertad interior y ha superado así la escisión de la conciencia desgraciada que tiene lo esencial fuera de ella. Pero esa conciencia no se libra de unas antinomias (veladas por los postulados de la Razón práctica) que se traducirán en hipocresía moral a la hora de obrar.

a) *La concepción moral del mundo*

Debemos pues resumir primeramente la exposición hegeliana de la moral de Kant. El defecto fundamental de esta moral consiste en ser más conciencia que autoconciencia y de ahí partirá toda la dialéctica siguiente. La conciencia moral no se pone a sí misma, se encuentra a sí misma y encuentra también ante sí un mundo natural que no determina sus actos morales, que no afecta a su libertad, pero que está ahí independientemente de la conciencia moral, indiferente a la moralidad. Por ello, dice Hegel, cuanto más libre se considera la conciencia, más libre queda también el mundo. La concepción moral del mundo debe entonces definir su relación con ese mundo natural que es a-moral. Tenemos un ser en y para sí moral y un ser en y para sí natural. La conciencia declara por un lado que esos dos mundos son independientes e indiferentes entre sí. Pero por otro lado la moralidad es lo exclusivamente esencial y libre, la naturaleza debe ser lo inesencial y dependiente. Esta doble afirmación es contradictoria y todos los intentos de resolver esta contradicción se mostrarán artificiosos e inútiles.

La conciencia moral se presupone esencial y real en su obrar. La acción moral tiene necesariamente su lado exterior por el que se relaciona con la naturaleza indiferente. Y esa indiferencia del mundo a la moralidad se revela sobre todo en que el mundo se preocupa poco de hacer feliz al hom-

bre que cumple su deber. Éste puede ser feliz o infeliz lo mismo que el hombre que quebranta su obligación. La conciencia moral sólo puede lamentarse de esa indiferencia. Experimenta, quiéralo o no, la desarmonía entre naturaleza y moralidad. Postula entonces la armonía... en otra vida más allá de la presente. ¿Por qué? Porque a pesar de la pureza de su moralidad no puede descartar la dicha de su fin absoluto. Aunque la felicidad no sea el fin inmediato del obrar moral queda incluida en el mismo, en virtud de ese primer postulado. Ahora bien, el postulado no resuelve nada, piensa Hegel, porque el fin armónico, la felicidad encontrada al término de la acción moral, es meramente pensada (en sentido kantiano) y no una conclusión racional que establezca una verdadera necesidad. Ese postulado no puede satisfacer a la conciencia moral que lo exige, porque ella, en cuanto conciencia moral, se piensa en auténtica unidad conceptual (mediada) como conciencia singular y universal a la vez. En cambio el postulado se pone sin mediación, sin prueba. La contradicción queda así trasladada y por ello el primer postulado engendrará todo un ciclo de postulados. El primero ha puesto la armonía bajo la forma del en-sí. El segundo postulado, armonía de moralidad y voluntad sensible, se pondrá bajo la forma del para-sí.

En efecto, la naturaleza no está solamente fuera, en el mundo, sino que el sujeto moral experimenta lo natural formando parte de sí mismo: la sensibilidad. La sensibilidad, en cuanto activa, tiene impulsos, inclinaciones, instintos, fines particulares que se oponen a la voluntad pura. La moralidad real, es decir aquella moralidad que pasa a la acción, debe superar esa oposición. Pero da de bruces en otra antinomia. Primeramente, para la razón, la sensibilidad es lo negativo, aquello que se debe suprimir y someter a la voluntad pura, pero en segundo lugar la sensibilidad es lo único que puede conferir realidad a la acción moral. Entonces se dice que la sensibilidad *ha de ser* conforme a la razón. Se postula, por tanto, la armonía. Una armonía que no se experimenta como existente, sino que la experiencia enseña más bien la desarmonía.

La armonía, por tanto, no existe. Pero debe existir. Al sujeto no le queda más remedio que esforzarse para conseguirla, pero queda así condenado al trabajo de Sísifo, un trabajo que en este mundo no puede cumplirse: si alcanzara la armonía desaparecería la moralidad humana consistente en superar lo negativo (que es aquí la sensibilidad). No queda sino hacer progresos indefinidos, lo cual equivale a pro-

clamar la tarea como absoluta y no ya el fin. Con ello la conciencia moral incurre en otra contradicción: se fija una tarea cuyo contenido *debe ser* real. El postulado remite el cumplimiento de esa tarea a una lejanía irrepresentable. No podemos saber cómo se cumple. El postulado, por tanto, disimula solamente una contradicción que no se puede afrontar porque, si se aceptara sin más, quedaría quebrantada la santidad de la moral.

Con los dos postulados anteriores, armonía en-sí y armonía para-sí, no ha terminado todavía la serie de postulados. La acción moral misma o el «movimiento del actuar real» une los extremos que fueron meramente pensados al postular las armonías. La acción real, efectivamente, pasa al mundo real a través de la sensibilidad. Tendremos ahora postulados en-sí y para-sí a la vez.

El sujeto moral simple se relaciona en su acción con un objeto múltiple que presenta una variedad de aspectos. Surge entonces, frente a la simplicidad del deber puro, una pluralidad de leyes morales y una casuística. La conciencia moral retiene que lo válido sigue siendo el deber puro. Las determinaciones ulteriores aportadas por la pluralidad de leyes morales o de casos, no son sagradas en sí mismas, según la conciencia moral kantiana. Pero por otra parte también es verdad que en virtud de la acción, que entraña multiplicidad real, hay que conceder que esos valores morales múltiples deben valer en y para-sí. Pero como un deber moral sólo puede ser para una conciencia... se postula entonces *otra* conciencia en la cual lo universal y lo particular formen una unidad que no se da en la conciencia moral humana. Esa conciencia debe ser el señor y dominador del mundo. Su concepto es el mismo que se postulaba antes cuando se establecía la armonía entre moralidad y dicha, pero allí ese concepto era meramente en-sí. El postulado partía del mundo ajeno a la conciencia. Ahora las determinaciones concretas, como determinaciones del deber moral mismo, entran en la conciencia como tal. Tenemos ya a Dios como conciencia moral suprema.

Al aparecer Dios como legislador supremo la conciencia moral humana se ve despojada de aquella posesión inmediata del deber puro de la cual se había partido. La particularidad de la acción es esencial y por tanto, en la acción misma, no vale inmediatamente el deber puro que es patrimonio de la conciencia moral. Por ello será inevitable considerar ahora que también el deber puro reside inmediatamente en el legislador divino y sólo de manera mediata vale

para la conciencia real activa. De donde se sigue que la conciencia real, la que verdaderamente actúa, es una conciencia moral imperfecta y contingente, ya que su conocimiento de la obligación no alcanza la última determinación. Su querer mismo está afectado por fines particulares y sensibles. La dicha no puede pertenecerle como propia... Si la recibe deberá considerarla un regalo o gracia divina.

Eso engendra inevitablemente otra antinomia. Porque por otra parte la conciencia moral no puede disimularse que el deber, a pesar de ser ella conciencia imperfecta, vale para ella como lo esencial, y bajo ese respecto no puede menos que considerarse conciencia moral perfecta. Hay que conceder importancia y valor a ese cumplimiento del deber por el deber: hay que premiarla con arreglo a sus propios méritos.

Tenemos ya dibujados los rasgos constitutivos de la concepción moral del mundo tal como se describen en la *Crítica de la razón Práctica*, interpretada, desde luego, por Hegel. Agudamente ha puesto de relieve esa interpretación que la antinomia entre presencia y ausencia de lo Absoluto en la conciencia moral finita no queda satisfactoriamente resuelta. Kant se mueve siempre entre dos extremos: el puro deber y la realidad. La acción une inevitablemente los dos extremos, pero no llega a unirlos perfectamente. Entonces se postula su unidad perfecta más allá de la conciencia finita. Pero entonces se pone el deber puro en una esencia distinta. Eso equivale, en la terminología de Hegel, a representar esa esencia, proyectarla según un tipo de conocimiento radicalmente dualístico, queriendo por otra parte superar la dualidad por medio del postulado. La moral kantiana, según eso es el concepto que no llega a concebirse: unidad de lo distinto que se pone alternativamente como unidad o como dualidad. Hegel dice que la conciencia no desarrolla el concepto que ya tiene, sólo lo piensa. El concepto absoluto es el único que permitiría superar la antinomia porque captaría la dualidad, lo otro, a la vez como opuesto y como idéntico. Claro es que eso es una reflexión «para nosotros». La conciencia moral no cumple todavía esa reflexión y permanece siendo conciencia, es decir, representación dualística que mantiene un mundo ajeno. Como por otra parte es ya concepto en-sí, es decir, autoconciencia total en su libertad absoluta, no puede contentarse con una pura y simple objetividad del mundo que le sea extraña y postula su posesión como fin último.

La conciencia moral parte del hecho de que ella, como

conciencia moral, existe. En seguida debe reconocer, sin embargo, la indiferencia moral del mundo real y de la sensibilidad. Eso la lleva a postular la armonía más allá de ella. De donde se sigue ahora, que siendo la conciencia moral inarmónica, no hay conciencia moral. Y como la moralidad consiste en la adecuación de la realidad al deber puro, resulta también que no hay ninguna realidad moral.

Esa antinomia trata de resolverse así: ya que la conciencia moral es sujeto entendido como unidad en-sí de deber y realidad (unidad imperfecta porque sólo es en-sí) se postula entonces la moralidad perfecta más allá de la realidad, pero atribuyéndole realidad en sí. Es interesante darse cuenta exactamente de esa crítica hegeliana a la moral kantiana porque condiciona todo el desarrollo ulterior de la Fenomenología y sobre todo porque manifiesta claramente el pensamiento fundamental de Hegel: las antinomias kantianas (incluso las de la Razón Pura) sólo pueden superarse pasando de los modos representativos (dualistas) al modo conceptual (unidad de lo distinto). El kantismo no consigue el concepto, aunque en el fondo lo intenta cuando se esfuerza por poner los momentos del deber y la realidad como superados (en el postulado) y por otro como independientes el uno del otro (en la experiencia). Los momentos afirmados en el punto de partida como independientes no pueden retener esa independencia: sólo valen en su relación mutua: lo moral debe ser real, lo real debe ser moral. Pero el intercambio de determinaciones entre los momentos distintos sólo se representa en el postulado. De esta manera, en vez de solucionar la antinomia se desplaza, y aunque se la quiere disimular, se agudiza. Se quiere ligar la primera proposición, que formula el punto de partida (hay conciencia moral) con la proposición que formula el punto de llegada (no hay conciencia moral) diciendo que hay una sola conciencia moral (Dios) y que las otras valen en virtud de ésta. Pero entonces esa conciencia moral única no llega a concebirse, se representa más allá y ya no puede entenderse por qué la conciencia moral humana, a pesar de todo, se encuentra inmediatamente identificada con una obligación absoluta. En definitiva vuelve aquí la cuestión que plantea la *Crítica de la Razón pura*: ¿lo absoluto está o no está en la conciencia humana? Por un lado debe estar de alguna manera, ya que de lo contrario ni se plantearía el problema de la verdad. Por otro lado la finitud de la conciencia, su referencia a la sensibilidad, obligan a proclamar la ausencia de ese absoluto. Entonces se intenta su objetivación perfecta, la afirma-

ción de lo absoluto en ausencia total, en un puro más allá trascendente. Lo característico de Hegel consiste en decir que esa objetivación trascendente de lo absoluto es representativa y que está abocada al fracaso, porque lo absoluto está realmente en la conciencia, porque el intento de proyectarlo como lo absolutamente otro se ve obligado a mantener una referencia al mismo y el considerarlo como término de una tarea infinita incide en un dinamismo indefinido sencillamente ininteligible. Precisamente en el campo de la moralidad se hace más evidente que en el campo de la Razón pura esta dificultad radical del kantismo, porque en el terreno de la praxis resulta inevitable unir los extremos de la antinomia a la vez que mantenerlos distantes. La solución sólo puede ser identidad de lo distinto, identidad dialéctica. Pero eso es una solución para nosotros. La conciencia moral debe hacer todavía la experiencia de su acción moral y dentro de ella de una hipocresía inevitable. Hasta aquí Hegel se ha limitado a describirnos la concepción moral del mundo y a hacernos conscientes de su contradicción fundamental. Esa contradicción debe ser el motor del movimiento siguiente y a la vez anticipa para nosotros la conciliación del concepto que la conciencia busca sin saberlo.

Antes de pasar adelante en ese desarrollo conviene anotar, de todas maneras, cómo en la conciencia moral kantiana subsiste la escisión típica de la conciencia desgraciada. Si bien en su punto de partida esa conciencia ha superado aquella escisión, propia de la cultura y de la fe, porque se ha identificado con lo absoluto, esa escisión reaparece. La conciencia kantiana sigue siendo, en óptica hegeliana, una conciencia medieval. Pero en ella, en cuanto conciencia ilustrada ya madura, se anuncia la modernidad, es decir, la posesión de lo absoluto en la libertad. Se debe hacer hincapié en esto último; es en la Razón práctica y no tanto en la Razón pura, donde reside lo esencial del kantismo a caballo entre lo medieval y lo moderno. Es en la moralidad kantiana donde se recoge el fruto de la reforma luterana que ha revolucionado el cristianismo medieval al iniciar una reconciliación con lo absoluto en la interioridad libre del hombre. Hegel quiere llevar adelante esa reconciliación realizándola en la libertad de la relación intersubjetiva objetivada social e históricamente.[341]

b) *El desplazamiento*

En virtud de la contradicción fundamental y de las contradicciones subsiguientes que Hegel ha puesto de relieve en la concepción moral del mundo tal como se expresa en la Razón práctica de Kant, la conciencia moral, al actuar, realiza un *desplazamiento* hipócrita que debemos ahora estudiar. La traducción española de la Fenomenología utiliza el término «deformación» para traducir *Verstellung*, palabra que se encuentra en el título de este apartado y se repite continuamente en el texto que vamos a comentar. Creemos que se debe traducir «desplazamiento». Ése es el sentido literal del término alemán y ése es el sentido en que el texto lo emplea: la conciencia moral, al actuar, se desplaza de un extremo al otro de su contradicción constitutiva. Ese corrimiento envuelve una hipocresía o disimulo, porque al atender a un extremo de su concepción del mundo finge ignorar el otro, a pesar de que ese otro extremo está tan presente a la figura de conciencia como el primero. La lectura atenta del fragmento pondrá en evidencia lo que decimos y la sustitución de la palabra «deformación» por «desplazamiento» creemos que quita oscuridad al texto hegeliano.[342]

El párrafo que abre ese fragmento es importante para nuestro tema. En él se dice que en la concepción moral del mundo la conciencia pone o engendra su objeto: no lo encuentra como algo extraño ni se hace consciente del mismo, sino que se sabe a sí misma como «lo activo que engendra» el objeto. Se trata, desde luego, del término de la acción moral. Entonces, dice Hegel,

> «Parece (...) llegar aquí a su quietud y satisfacción, ya que sólo puede encontrar esa satisfacción allí donde no necesita ir más allá de su objeto, ya que éste tampoco va más allá de ella.»[343]

Es el ideal de adecuación que se expresa en la noción misma de verdad y que Hegel se ha propuesto como término de la Fenomenología.[344] Pero esa satisfacción no le es dada, todavía, a la conciencia porque ese objeto no queda liberado. Se pone como función de la conciencia y no como objeto que sea a la vez libre (en y para sí) y para la autoconciencia. Ese objeto es, precisamente, otro sujeto. La deficiencia de la concepción moral del mundo se puede, por tanto, expresar en términos de intersubjetividad diciendo que la libertad de la conciencia moral carece de objeto adecuado porque no se orienta hacia otro sujeto libre e independiente. Fórmula

cuya exactitud puede comprobarse cuando unas páginas más adelante Hegel exige que el objeto de esa libertad tenga la forma del «existir libre», que es propia del sí mismo, para que se pueda cumplir la noción de reconocimiento.[345] En otras palabras: el mundo al cual se opone la moral kantiana es un mundo natural, indiferente, carente de libertad. El mundo que Hegel busca es un mundo social.

La contradicción entre libertad y no-libertad que está en el fondo de esa moral kantiana preside el desarrollo de la concepción moral del mundo que ahora se caracteriza como «desplazamiento». Hegel escribe a este propósito una frase que hubiera molestado a Kant. Refiriéndose a esa moral kantiana dice:

> «Es, para emplear una expresión kantiana aquí donde mejor cuadra, toda una *trama de contradicciones* carentes de pensamiento.»[346]

Expresión parecida, en efecto, a la que Kant había utilizado para caracterizar en su Razón pura al llamado argumento cosmológico para probar la existencia de Dios. Kant no le había llamado a la letra «trama de contradicciones», sino «*ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen*» (nido de pretensiones dialécticas)[347] que Hegel cambia en «*ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche*». Allí donde Kant había creído superar las contradicciones de la Dialéctica trascendental y dejar bien asegurada su fe racional al margen de toda discusión metafísica, encuentra Hegel nada menos que un nido de contradicciones. Esas contradicciones van a ponerse de manifiesto en la experiencia moral. Veremos cómo la conciencia moral pasa de uno a otro extremo de la contradicción, cómo fija uno de los extremos considerándolo como esencial para pasar en seguida al opuesto, con lo que confiesa que no toma en serio ni uno ni otro extremo, sino que se comporta hipócritamente.

El desplazamiento en el primer postulado ocurre así: el primer postulado pone la armonía de lo moral y lo natural más allá, como una armonía en-sí, no presente. En el presente se admite el puro hecho de la conciencia del deber y su no armonía con la realidad natural. Pero la conciencia moral, en cuanto actúa, es real y así desplaza su posición original. La acción consiste en hacer surgir la armonía, en poner en el mundo una determinación moral. Además, la acción, en cuanto hace surgir la armonía, es también goce (aunque sea parcial). Con ello se incluye también ese momento del goce en la acción, cuando según la primera po-

sición de la moralidad pura el goce quedaba excluido. De esta manera, dice Hegel, la conciencia moral pone de manifiesto, al actuar, que no tomaba en serio el postular. El postular ponía la armonía más allá, mientras que la acción la intenta como presente.

Así tenemos que la acción parece tomarse en serio la acción misma y no su inadecuación con la realidad. Pero tampoco se descansa en ese extremo. La acción, por ser una acción singular y concreta, se muestra inadecuada con el bien universal. Entonces resulta que el hombre no hace nada bueno. Pasamos así al otro extremo, ponemos la nulidad de la acción (su falta de valor) después de haber dado la impresión de que nos la tomábamos en serio, y afirmamos la realidad única del fin total, más allá de toda acción concreta. Cosa que a su vez tampoco se toma en serio y se afirma entonces que la acción real, a pesar de su limitación, es un cumplimiento parcial del fin total. Simplificando: el deber puro no se puede cumplir en la naturaleza porque comportaría la anulación de la distancia entre los dos extremos que es constitutiva de la moralidad (diferencia). Pero el realismo de la acción exige el cumplimiento de ese deber y pone por sí misma la unidad entre los dos extremos (identidad).

La misma contradicción se puede ver desde la representación de la «esencia pura». Si esta esencia se quiere tomar en serio, como unidad de lo moral y lo natural, no se puede; en ella desaparece la distancia y oposición entre lo natural y lo moral que es condición de posibilidad de la acción moral. Esta, en efecto, niega la naturaleza. Una acción moral que negase la naturaleza en cuanto idéntica con lo moral negaría la moralidad misma. ¡De ahí resulta que la moralidad de la esencia pura consiste en que la acción moral no se dé!

En resumen: 1.° La conciencia moral parte de la desarmonía entre moralidad y naturaleza. 2.° No toma en serio su punto de partida porque actúa y la acción armoniza. 3.° Pero tampoco toma en serio la acción, porque es acción singular afectada de limitación, y dice tomar en serio solamente el fin total de la acción. 4.° Desvaloriza la acción universal misma porque si ella se diera se habría alcanzado el fin, desaparecería toda oposición y desaparecería consiguientemente toda acción moral concreta o *sería superflua.*

Si atendemos al segundo postulado de la Razón práctica (armonía de sensibilidad y moralidad en el sujeto moral), que Hegel caracterizó como armonía para-sí, nos encontramos con otro desplazamiento. 1.° La conciencia moral esta-

blece su fin como puro, desvalora el otro extremo —la sensibilidad— declarando inválidos sus fines. 2.° Pero la acción real necesita de la sensibilidad como «instrumento» y decide utilizarla. Con ello declara no tomar en serio la cancelación del valor moral de la sensibilidad, puesto que ahora da validez, por lo menos, a los impulsos «según la razón». 3.° Ahora la moralidad consiste en adaptarse a esos impulsos que son «según la razón», pero la conciencia moral tampoco puede tomarse eso en serio. Sería una claudicación ante una fuente inferior de moralidad después de haber puesto tanto énfasis en su autonomía. 4.° No queda más remedio que desplazar la armonía y postularla más allá, en otra conciencia moral perfecta. 5.° Pero en esa conciencia la moralidad se esfuma porque en ella ya no hay oposición. En definitiva, pues, la conciencia moral no se toma en serio su propia moralidad autónoma y lo muestra al desplazarla al infinito.

Un intento de solución consiste en declararse conciencia moral imperfecta avanzando hacia la perfección. Pero los progresos indefinidos, más o menos fichtianos, tampoco agradan a Hegel. La verdadera infinitud, piensa Hegel, es incompatible con lo indefinido. Un progreso indefinido no es un progreso porque el acercarse a la meta significaría acercarse a la extinción de la acción, es decir, acercarse a la inmoralidad.

Además, declarándose conciencia moral esencialmente imperfecta, la conciencia moral no puede ya exigir la dicha como recompensa al mérito. Debe recibirla entonces como gracia. Con ello, sin embargo, desplaza otra vez lo esencial; si empezó desinteresándose de la dicha acaba mostrándose interesada en alcanzar esa felicidad sea como sea. Hace la experiencia de que a la moralidad le va mal en este mundo, pero si es imperfecta ¿cómo puede quejarse de esa experiencia dolorosa? Al quejarse se demuestra envidiosa...

Veamos todavía, para acabar, el desplazamiento que se realiza en torno al tercer postulado (legislador santo). La conciencia parte de que para ella el deber *puro* es deber absoluto. Pero ¿de dónde viene la santidad de los deberes *particulares*? La moralidad de esos deberes se desplaza entonces a la conciencia infinita, donde el deber puro o universal se identifique con los deberes particulares. Pero resulta poco serio llamar «santa» a esa conciencia situada más allá de una conciencia real que se tenía ya por absoluta y para la cual no son santos los deberes particulares. Si se insiste en tomarse en serio esa conciencia trascendente habrá que po-

ner en ella el deber puro, pero entonces la conciencia moral ya no podrá tomarse a sí misma en serio porque quedará reducida a conciencia contingente.

La conciencia moral declara su imperfección porque se encuentra en relación positiva con la naturaleza, es decir, se encuentra atada a ella, mientras que lo perfectamente moral sería estar en una relación puramente negativa, sin depender del mundo. Pero entonces la esencia moral perfecta, situada más allá, viene a ser inmoral o amoral, porque el estar por encima de la naturaleza tampoco la sitúa en una relación negativa con ella, sino que como sostén de esa naturaleza se encuentra en relación positiva. Así se ve empujada a desechar esa esencia moral como contradictoria y volver a sí misma.

En definitiva, no sale de un continuo vaivén, sin poder conciliar los aspectos del en-sí (moralidad real y existente) y el para-sí (moralidad para una conciencia). La contradicción consiste en enunciar junto lo que se afirma como separado en el punto de partida. Con ello muestra no tomarse en serio la separación. Es consciente de la hipocresía implicada en ese continuo vaivén del desplazamiento de la esencia de la moralidad. Trata entonces de refugiarse en sí misma como conciencia inmediatamente moral. Pero lleva la contradicción en sí misma y eso mismo resulta hipócrita.

Es evidente que la crítica hegeliana es profunda y toca seriamente a la moral kantiana: lo que Hegel pone de relieve es que el espíritu dicotómico del kantismo tampoco es racionalmente estable en el terreno de la Razón práctica. Puesta la dicotomía entre moral pura y determinaciones de la moralidad, entre moral y mundo, ya no hay manera de que la acción moral suelde esos extremos. Los intentos de solución «más allá» no hacen más que desplazar la contradicción. Sin embargo, la moral kantiana puede defenderse diciendo que la separación de moral y mundo es un hecho, que la distancia entre deber puro y determinación concreta es constitutiva de la moralidad humana. Hegel no se opone a esa distancia y no pretende declarar la pura y simple unidad de los extremos disociados por el kantismo. Hegel busca la unidad dialéctica *aquí*, es decir, presente. No puede comprender, en definitiva, un Dios puramente trascendente. Un Dios no ligado al mundo es en realidad superfluo como lo sería su acción, ya que él debiera bastarse. Lo que aquí se juega es, por tanto, la tesis fundamental de Hegel. Tesis que al poner lo absoluto como presente, sin identificarlo simplemente con el devenir histórico, sino identificándolo dialéc-

ticamente con él, atañe directamente a la temática religiosa. Nos parece claro, en cualquier caso que el hegelismo no puede llamarse panteísmo. La dificultad reside en si el «panenteísmo» de Hegel deja a salvo la libertad absoluta de Dios.[348] No es ahora el momento de considerar más despacio esa problemática de lo religioso en Hegel. Aquí interesa seguir el desarrollo de la Fenomenología y dejar solamente registrado ese nudo último al cual se debe llegar siempre que se entra un poco a fondo en el estudio de Hegel.

Situar lo absoluto aquí, presente en la acción humana, y no en un inalcanzable más allá, como en definitiva hace el kantismo, tiene también otras consecuencias, además de las religiosas. Tiene consecuencias políticas: Hegel busca la acción universal y concreta, la acción que no disocie el deber de la realidad. Y esa acción, en que la libertad del sujeto alcanzada por la Revolución Francesa encontrará su objeto libre en el mundo, será precisamente la acción intersubjetiva constituyente de sociedad humana. La dicotomía kantiana implica necesariamente el incidir en una norma abstracta de moralidad y entonces, desde esa norma, todo lo real queda siempre juzgado como imperfecto. Hegel busca una acción absoluta y real que lleve la racionalidad en sí misma: una acción que, anticipando aquí la conocida expresión de la Filosofía del Derecho,[349] sea racional y real a la vez. La exposición y crítica de la moralidad kantiana que se hace en la Fenomenología es demasiado prolija: duplica la exposición porque no quiere hablar del «desplazamiento» desde el primer momento. Después de hacer la exposición completa del sistema de los postulados, pasa a mostrar ese desplazamiento; pero entonces el texto repite demasiado lo que ya se dijo en la primera exposición. Nosotros hubiéramos podido refundir ambos desarrollos, pero hemos preferido seguir paso a paso el texto de la Fenomenología para ayudar a un posible lector de esa obra tan pesada —hay que decirlo. Y, sobre todo, hemos preferido seguir el camino de la exposición pormenorizada porque ahora nos acercamos al nudo mismo de la cuestión; la realización del concepto de espíritu.[350]

c) *La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón*

Vimos cómo la concepción moral del mundo, según el modelo representado por la Razón práctica de Kant, caía en el desplazamiento hipócrita. Ahora bien, dice Hegel, ese desplazamiento tenía su origen en una contradicción entre tér-

minos que en-sí y para nosotros son lo mismo (en identidad dialéctica): el puro deber y el puro saber con el «sí mismo» y con esa subjetividad, entendida a la manera totalitaria de Hegel, que produce también la realidad «que es» y aquello que se proyecta «más allá»: Los tres noúmenos kantianos, el yo, el mundo y Dios, se reducen para Hegel a la sustancia que es también sujeto. Por ello, los desplazamientos hipócritas de la conciencia moral son desplazamientos interiores a la subjetividad: desplazarse a la «esencia» no significa para nosotros una salida. Pero para la conciencia eso era hipocresía porque se representaba los noúmenos como separados. Con esa reflexión para nosotros, Hegel prepara el camino hacia la «buena conciencia» *(Das Gewissen)* que volverá a fijar en la certeza subjetiva el espíritu moral, abandonando la dicotomía.

Se resume ahora de nuevo el camino del espíritu cierto de sí mismo en un párrafo paralelo al comentado más arriba (pág. 289). El primer «sí mismo», la primera forma de la subjetividad individual, fue la persona de derecho del Estado romano. Esa persona era la «verdad del mundo ético», el término del proceso que desgajó a la subjetividad de la sustancia ética representada por las instituciones helénicas. La existencia inmediata de esa persona consistía en un reconocimiento meramente jurídico y abstracto de su personalidad. El valor universal de la persona quedaba identificado con todas y cada una de las singularidades: la universalidad compacta del Estado griego quedaba atomizada.

El «segundo sí mismo» era el término del proceso de la cultura o formación. En el mundo de la cultura se había escindido la universalidad y la singularidad. La universalidad quedaba fuera del sujeto y debía conquistarla, debía formarse. Al final del camino de la cultura ocurría un reintegro de la universalidad al sujeto bajo la forma de libertad absoluta: ése es el segundo sí mismo. Hegel marca ahora la deficiencia de esa mismidad con las siguientes palabras:

«Lo universal, que permanece asimismo pura esencia espiritual, ser reconocido o querer y saber universal (¡notar la ecuación! ¡ser reconocido se identifica con querer y saber universales!) es objeto y contenido del sí mismo y es su realidad universal. Pero (ese objeto que es contenido y realidad universal del sí mismo) no tiene la forma de la existencia libre respecto del sí mismo. De ahí que en ese sí mismo lo universal no alcanza ningún cumplimiento, ningún contenido positivo, ningún mundo.»[21]

Hemos corregido levemente la traducción castellana de ese texto y hemos añadido alguna aclaración entre paréntesis.

Creemos que así el texto se hace transparente: el defecto del sí mismo revolucionario consiste en que su universalidad carece de realidad positiva y libre. Su universalidad es abstracta y al carecer de un objeto que sea a la vez universal, real y libre no consigue el reconocimiento. Ese defecto no consigue superarlo del todo la conciencia moral del mundo:

«Es cierto que la autoconciencia moral deja libre su universalidad, de tal modo que ésta deviene una naturaleza propia (el mundo) y asimismo la retiene en sí como superada. Pero solamente es el juego del desplazamiento que cambia alternativamente esas dos determinaciones.» [351]

La dialéctica del desplazamiento es defectuosa también porque la libertad del mundo es imperfecta, pero prenuncia la verdadera dialéctica. Ahora surge la buena conciencia, como tercer sí mismo, que cansado del juego hipócrita del desplazamiento busca en la certeza del sí mismo el contenido del deber moral. El deber kantiano era meramente formal; la acción moral necesita un contenido moral que la conciencia tratará de otorgarse a sí misma bajo la forma de convicción o de buena conciencia.

De esta manera la buena conciencia abandona la dicotomía y se considera a sí misma espíritu moral concreto, es decir moralidad llena, moralidad que se fija su propio contenido, universalidad real. La buena conciencia es esencialmente activa. Su actuación es simple e inmediata: brota inmediatamente de ella misma, sin analizar deberes múltiples. Su saber moral llega hasta lo concreto a partir de su propia convicción. No oscila desde ella a la «conciencia pura» en cuanto conciencia que no sufre la oposición con la sensibilidad. Rechaza, por tanto, todas las oposiciones de la figura anterior. Su esencia consiste en su certeza concreta inmediata y esa mismidad cierta de ella misma otorga moralidad al contenido concreto y singular. Las diferencias ya no existen, como tales, para esa conciencia. Y sin embargo, a pesar de que ese sujeto es su propia ley, necesita de la confirmación de su universalidad en otra conciencia. La convicción de la buena conciencia no puede hallar su satisfacción en el puro para-sí de esta convicción, sino que debe valer también para otro:

«...este ser para otro permanece (...) momento esencial, porque el sí mismo como conciencia constituye la oposición del ser para sí y del ser para otro...».[352]

Por eso la buena conciencia no apela simplemente a su convicción subjetiva, sino al valor universal de esa convicción y su comportamiento reviste ahora el significado de un comportamiento hacia los otros como universalidad (tratarles como yo mismo debo ser tratado). De esta manera el comportamiento que brota de la convicción reclama un reconocimiento por parte de los otros. Así queda subrayado por Hegel que la buena conciencia es operante frente al carácter radicalmente inactivo de la conciencia kantiana pura. La conciencia kantiana era individualista y, por lo mismo, inoperante. Pasar a la acción significa para ella perder su pureza. La buena conciencia, por el contrario, tiene como sustancia el «elemento comunitario», el ser reconocida es un momento esencial de la misma, cosa que no ocurre en la conciencia kantiana, que sólo es juzgada por ella misma. Obrar, para la buena conciencia, equivale a verter la convicción, que brota de su singularidad universal, hacia fuera. En el elemento de la objetividad debe ser reconocida como conciencia universal y sólo en ese reconocimiento se completa el acto moral en su realidad.

El paralelo de este párrafo[353] con los textos de la Fenomenología, dedicados al lenguaje como realidad de la cultura (*cf. supra*, págs. 254 y ss.), es evidente. Hegel, por su parte compara esta situación con la «cosa misma» a la cual era remitida la individualidad activa al fin del capítulo dedicado a la Razón (*cf. supra*, págs. 195 y ss.). También allí existía una necesidad de hacer obra universal desde el individuo, y esa obra universal debía ser reconocida por los otros. Pero Hegel marca también la diferencia entre aquella situación y la presente: allí la «cosa misma» era todavía predicado: algo que afectaba al sujeto; ahora, en cambio, es ya sustancia y sujeto universal que afloran en la subjetividad cierta de sí.

Pero el espíritu —comunidad universal de individuos independientes y libres— no está todavía ahí de manera plena: 1.° Hay un defecto en el saber: la ponderación de las circunstancias de la acción no puede ser perfecta. Subsiste una opacidad o nebulosidad de la realidad que se contrapone al sujeto, aunque tampoco se puede decir que ignore las circunstancias de su acción moral. Conoce estas circunstancias por lo menos en cuanto conocidas por otros y trata de tenerlas en cuenta. 2.° Hay también un defecto sobre el contenido central de la acción: la convicción de obrar bien está mediada, quiérase o no, por un objeto que en alguna medida permanece extraño. En definitiva, el objeto de la acción

se le presenta por lo menos como un aspecto de la cuestión. Eso basta para fundar la convicción subjetiva y esa conciencia no comete la torpeza de ser inmoral. Pero con ello no se suprime cierta ambigüedad de lo moral, porque el deber puede acoger o repudiar cualquier aspecto de la cuestión, es decir cualquier determinación del objeto. Pero la conciencia, ahora, no fija esa diferencia entre lo universal y lo particular, sino que destaca la universalidad de cualquier particularidad. Se mantiene firme en la convicción de que «lo que el singular hace para sí beneficia también a lo universal», es decir, a los otros. Su realidad consiste solamente *en ser y vivir en conexión con los otros.* Y así lo que es bueno para la conciencia debe serlo también para los otros. La alteridad se da, pero como superada en la subjetividad universal. Por ello en la firmeza de su convicción la buena conciencia tiene «la majestad de la absoluta autarquía del atar y desatar».[34]

En resumen: la buena conciencia posee una universalidad que resulta inmediata: su ser es ser para otros, su universalidad consiste en la subjetividad de todos, en que sea reconocida como igual a todas las autoconciencias. Pero las otras autoconciencias no han cooperado a su constitución sino que solamente son llamadas a confirmarla.

De ahí que, al poner la acción, lo que se pondrá fuera ya no será la igualdad con todos, tal como existe en la convicción íntima, sino un ser determinado y distinto: la acción confiere realidad a la diferencia que era precisamente lo que el saber implicado en la convicción anulaba. Y como la conciencia moral era libre en el escoger este o aquel aspecto como universal, resulta entonces que el obrar cae en la incertidumbre. No sabe si este aspecto particular, valorado por ella como universal, será valorado de la misma manera por los otros. La buena conciencia, al actuar, no logra eliminar por completo el defecto inherente a la conciencia moral kantiana, el desplazamiento: pone la determinación para otros no tal como era para la conciencia misma.

Los otros ignoran en principio si este obrar brota de una conciencia moral. ¿Cómo lo juzgarán? Hegel dice que lo juzgarán necesariamente como un obrar que procede de una conciencia mala. No solamente pueden «desplazar» su atención a la particularidad de la acción, sino que deben hacerlo y juzgar esa acción como procedente del «sí mismo» ajeno y de ninguna manera como procedente del sí mismo propio:

«no sólo se saben libres de ello (=de la determinación puesta por la buena conciencia), sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, anularlo por medio de juicios y explicaciones, para conservar su sí mismo».[155]

¡Observación importantísima para la relación intersubjetiva! Las conciencias que están frente a la buena conciencia *no pueden reconocerla*. Eso significa que no hacen en ellos mismos aquello que hace la buena conciencia. Y no lo pueden hacer porque la buena conciencia no es tampoco el resultado de una co-acción. Así se encuentran dos individualidades frente a frente, pero no se da todavía una auténtica intersubjetividad. Acoger la acción de la buena conciencia significaría una aniquilación de la propia personalidad, por eso dice Hegel que «*para conservar* el sí mismo propio», el derecho a la propia actividad o espontaneidad, deben negar el valor universal de la acción moral de la buena conciencia. Y esa negación ocurre mediante el lenguaje, «por medio de juicios y explicaciones».

A ese lenguaje de los oponentes la buena conciencia contesta con su propio lenguaje: dándose cuenta de que su acción moral, por ser acción particular, mantiene una ambigüedad que permite una mala interpretación, se debe añadir una palabra que vierta en la exterioridad, para otros también, la convicción subjetiva que es esencial a aquella acción. Lo que se debe reconocer no es lo ejecutado por la buena conciencia sino la buena conciencia misma, una subjetividad que «debe entrar en la existencia» y eso ya sabemos desde los textos dedicados al lenguaje de la cultura que sólo lo puede realizar la palabra. Si una palabra sin obras no bastaría, tampoco basta, piensa Hegel, obra sin palabra. Por eso escribe a continuación:

«Volvemos a encontrarnos, así, con el lenguaje como existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es para otros, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como ésta. Es el sí mismo que se separa de sí mismo, que se objetiva como puro yo = yo y que en esta objetividad se mantiene como *este* sí mismo, y a la vez confluye de modo inmediato con los otros y es su autoconciencia (de ellos); se percibe a sí mismo (en la objetividad de la palabra) y es percibido por los otros; y el percibir es precisamente la existencia convertida en sí mismo.»[156]

Debemos hacer hincapié en ese texto. En parte repite lo que ya se dijo al tratar del lenguaje de la cultura, pero aquí se formula, de manera muy clara y expresa, que es en el acto del percibir y ser percibida la subjetividad exteriorizada por la palabra donde la subjetividad alcanza su perfección: éste

es el acto del reconocimiento mutuo que todavía no ha tenido lugar, pero que ya se manifiesta para nosotros con todas sus exigencias.

La buena conciencia expresa, pues, su mismidad al expresar su convicción. Su lenguaje no es ya el lenguaje invertido, inversor y desgarrado en que culminaba la cultura. No es tampoco el lenguaje del mundo ético, que Hegel compara aquí a «una lágrima derramada sobre la necesidad», porque la conciencia singular pugnaba solamente por emerger. Hegel nos dice también aquí que la conciencia moral es muda, ampliando y confirmando lo que ya anotamos (*supra*, pág. 296) sobre el carácter individualista de la concepción moral del mundo, carente de intersubjetividad.

«El lenguaje, en cambio, sólo surge como mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas y el sí mismo existente es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad.»[357]

Fórmula que equivale evidentemente a la del yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo, dentro siempre de la libertad e independencia de los sujetos múltiples.

La buena conciencia necesita ese lenguaje porque necesita el reconocimiento para que la validez de su acción quede confirmada. La palabra debe acompañar a sus obras, pues solamente por medio de la palabra puede quitar la ambigüedad a su acción. Por el lenguaje asevera su certeza universal. En el lenguaje no se da ninguna posibilidad de hipocresía para la buena conciencia. No puede tener una doble intención porque toda su mismidad es intención universal.

Así llegamos a lo que Hegel llama «el alma bella» *(die schöne Seele)*. Los parentescos literarios del pasaje hegeliano son evidentes y han sido señalados con frecuencia.[358] Como prototipo de «alma bella» se puede pensar sobre todo en Novalis y la crítica de Hegel es paralela a la posición de Goethe, quien se opone al idealismo subjetivo de esa alma que se contempla a sí misma, se llena de su propia vaciedad, olvida la naturaleza objetiva y acaba por caer en el quietismo. El paralelo filosófico habría que buscarlo en Fichte, ya que el sentido general de la crítica hegeliana a esta figura de conciencia es el mismo que reviste la posición de Hegel frente al idealismo subjetivo: vaciedad formal, irrealismo.

El «alma bella» interesa especialmente a nuestro estudio porque es la figura que inmediatamente precede a la reconcialiación definitiva que ocurrirá en el perdón mutuo y que será la relación plena del concepto de espíritu. En una pri-

mera descripción del «alma bella» parece incluso que esa reconciliación ya se ha producido. En esta descripción se encuentran muchos elementos que se deben contar entre los requeridos por Hegel como constitutivos de la comunidad espiritual y que aclaran la descripción demasiado escueta de la reconciliación última.

Tres elementos caracterizan de entrada la «genialidad moral» del «alma bella»: religión, culto, creatividad. El alma bella se sabe inmediatamente identificada con lo esencial. Este saber es, por tanto, «voz divina» que escucha en su intimidad. En el alma bella queda así interiorizada toda religiosidad. Por eso, en la intimidad del alma bella se realiza un culto perfecto, la unión del hombre con Dios, porque esa «voz divina» no es ya una voz lejana, como podría serlo en el alma desgraciada, sino que es también voz propia, saber de sí mismo. La divinidad está aquí presente. Esta presencia, además, no queda estéril o inactiva: es fuerza creadora que engendra una palabra bella y esta palabra constituye una comunidad.

En efecto, Hegel especifica que el culto del «alma bella» no es un culto meramente solitario, sino que es «esencialmente el culto de una comunidad», porque «el puro e íntimo saberse y percibirse a sí mismo pasa a momento de la conciencia». En otras palabras: la autoconciencia no queda en principio cerrada sobre sí, sino que se expande hasta la conciencia y se convierte en expresión para los demás. La descripción hegeliana, al llegar a este punto, parece ya un canto a la comunidad lograda. Todos aseveran su buena conciencia y sus buenas intenciones y se da un lazo espiritual que es alegría de la pureza propia y ajena, un «deleitarse con la esplendidez del saber y enunciar, del mantener y cuidar tanta excelencia». Y un poco más abajo: «La conciencia (...) sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y su sí mismo, sabe, por tanto, su sí mismo como el en sí vivo (=diferenciado interiormente y en movimiento). Sabe su saber como la religión, que, como saber intuido o existente, es el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu.» [359]

Sin embargo, esos tonos triunfantes tienen un pero: se trata de una religiosidad «recóndita». Dios o la esencia se hallan presentes en la autoconciencia y pasan por la conciencia al lenguaje y a la comunidad. Pero «lo manifiesto, la conciencia real y el movimiento mediador de la misma es otra cosa que aquel interior recóndito». El alma bella no valora igualmente su posesión interior de lo esencial y su

dicción. La conciencia y la palabra que constituye comunidad son meras prolongaciones de lo verdaderamente sustancial que es la autoconciencia. Por ello el alma bella recae en la intimidad y se le esfuma el valor absoluto de la exterioridad. Vuelve a una certeza sin verdad. Si pronuncia su propia excelencia, no recibe una palabra real como respuesta, sino solamente el eco de su propio lenguaje. Entonces ocurre, piensa Hegel, que al perder la objetividad y verdad se pierde también la interioridad verdadera: la profundidad del espíritu se mide por su exteriorización. Y por eso al alma bella,

«le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive angustiada por no manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo... y confiarse a la diferencia absoluta.»[300]

Éste nos parece ser el elemento decisivo: al alma bella, intimista y contemplativa, le falta el saber confiarse a la diferencia absoluta: expresión que suena incluso a kierkegaardiana y que no parecen tener en cuenta los que acusan a Hegel de absorber las diferencias. Hegel exige, nada menos, que lo otro y el otro tengan tanta sustancialidad y libertad como uno mismo. Y por ello no basta un idealismo subjetivo que considera todas las diferencias como puras abstracciones del yo. El espíritu consiste precisamente en poner lo distinto como absoluto. Y si el idealismo se ve privado de esa audacia se queda en subjetividad vacía que trata de llenarse con su propia vanidad. El alma bella es entonces un alma bella desventurada que «arde consumiéndose en sí misma y se evapora como nube informe que se disuelve en el aire». Cae, en una palabra, en un lirismo insustancial y pierde así su propia sustancia.

Nos queda por ver cómo podrá esta alma enajenarse perfectamente. La dialéctica que abordamos será ya la última. En ella se liquida el drama de la concepción moral del mundo y es el momento específicamente hegeliano de la Fenomenología; lo que Hegel propone a sus contemporáneos como desenlace de la libertad emigrada desde Francia a Alemania. Hasta aquí Hegel se ha limitado a hacer historia (interpretándola, desde luego), pero ahora entra él mismo en escena para proponernos su propia reconciliación con la realidad y con la Razón al mismo tiempo. Recordemos que la buena conciencia ha decidido salir del desplazamiento hipó-

crita y pasar a la acción. Una acción que se determinaba desde ella misma, alcanzando lo concreto a partir de la convicción propia (*cf. supra,* p. 303). Esta acción, sin embargo, no bastaba. Era preciso añadirle el lenguaje como existencia exterior de la convicción íntima (*supra,* p. 306), pero la palabra resulta frágil. No lleva en ella misma un peso de determinación real y el alma bella queda encerrada en sí misma, románticamente. Ahora Hegel vuelve a considerar el lado de la acción: al otorgarse *por sí misma* el contenido de la acción la buena conciencia no consigue una universalidad concreta. La universalidad queda entonces reducida a puras palabras, reaparece la particularidad de la acción, el lenguaje como lugar del reconocimiento se descompone de nuevo y resurge la oposición de los singulares entre sí. El sentido de estas observaciones de Hegel resulta sencillo si se sigue su desarrollo: Hegel busca una palabra que sea, al mismo tiempo, obra. Esa palabra-realidad tiene que ser a la vez universal y concreta, tiene que brotar de la sujetividad pero tiene que ser, al mismo tiempo, lo absolutamente distinto. La conciencia moral está condenada siempre a una escisión entre realidad y universalidad. Y si quiere conferir realidad a su universalidad se encuentra entonces con que su exteriorización consiste o bien en una obra particular o en una palabra vana que se limita a aseverar gratuitamente la rectitud de la buena conciencia. El kantismo y su continuación no pueden superar, ni tan siquiera en el orden de la «praxis», su dicotomía fundamental. Así resulta siempre que no se va más allá de un idealismo subjetivo que trata de llenar la vaciedad del sujeto con el sujeto mismo; eso es llenar lo vacío con lo vacío, precipitarse en un romanticismo sentimental y vaporoso.

Pero Hegel no propone volver atrás en el camino de la Historia, sino seguir adelante con esta contradicción de la conciencia moral, dejar que la contradicción salga a flote y se convierta en conflicto social. En el choque de las subjetividades contrapuestas habrá de encontrarse la realidad que la subjetividad vacía anda buscando. Pero entonces no se habrá vuelto al realismo ingenuo, sino que toda la realidad habrá cobrado la intimidad y la vida de lo subjetivo, al mismo tiempo que la subjetividad habrá salido de su pozo y se encontrará realizada en la comunidad.

La conciencia moral se ve necesariamente rechazada por los otros. La aseveración verbal de su buena conciencia no vale. La razón fundamental de este repudio reside en que el intento de dar contenido a la acción a partir de la uni-

versalidad del deber es vano. El realismo de la acción determinada queda fatalmente encerrado en la autoconciencia o se manifiesta en pura aseveración verbal. Así los otros juzgan la acción como mala; no tiene lo universal como esencial. Y además juzgan a la buena conciencia como hipócrita porque asevera lo contrario de lo que manifiesta su acción.

Ahora bien, la conciencia que así juzga y se opone a la buena conciencia intenta, por su parte, desenmascarar esa hipocresía, eso es, mostrar que la obra es mala porque brota de un interior malo. Pero ese intento, en su primer momento, fracasa también.

Claro es que la hipocresía es ya un «respeto por el deber y la virtud». Pero es un respeto insuficiente porque es solamente máscara o apariencia de virtud y utiliza el deber para recubrir los fines particulares. Con ello el deber universal no recibe su peso específico propio. No sirve tampoco que la buena conciencia persista en su obrar y asevere verbalmente su universalidad: subsiste siempre la desigualdad con la conciencia oponente que no le cree. Ni ese persistir de la buena conciencia ofrece una salida dialéctica porque se disuelva y se confiese mala conciencia: desaparecería la superficie de contacto con la otra conciencia; no podría darse el reconocimiento mutuo. El drama consiste en que la buena conciencia se tiene por buena y no puede dejar de juzgarse así, mientras que la conciencia oponente no puede dejar de tenerla por mala:

> «Quien... dice que obra en contra de los otros con arreglo a su ley y a su buena conciencia, dice en realidad que las atropella.»[31]

Pero ese no es el caso de la buena conciencia. Ella no persiste en un saber y un querer que se oponen a lo universal sino que lo universal sostiene ese querer y saber y en su palabra enuncia esa universalidad como reconocida. Pero no es así, porque no obtiene el reconocimiento.

Tampoco se resuelve el drama porque la conciencia oponente persista en su juicio condenatorio. En efecto, ese juicio es también una palabra que se remite a su ley interior, como el juicio de la buena conciencia se remite a su propia intimidad. Estamos aquí ante dos aseveraciones nudas que no se reconocen la una en la otra, a pesar de que ambas aseguran que el otro debe reconocerse en esa palabra que pronuncian.

Parece, pues, que este drama no puede resolverse. Esta-

mos en el mismo punto de partida del problema crítico; incluso se puede encontrar un paralelo entre ese lugar de la Fenomenología y el primer capítulo: cada una de las conciencias afirma que la verdad es lo que ella ve; cada una afirma que esa verdad debe también ser vista por el otro. Pero el otro ve otra cosa.

Hegel, sin embargo, encuentra la salida dialéctica que será la definitiva. Encuentra en el juicio condenatorio una dimensión a partir de la cual ocurrirá la superación. Esta dimensión es precisamente la falta de acción en que incurre la conciencia que hemos llamado oponente. Así esa conciencia viene a caer en el mismo vicio que critica: habla un lenguaje universal sin obrar de manera correspondiente. Se contradice porque se presenta como conciencia moral que no obra, sino que se limita a aprehender pasivamente y a juzgar la acción del prójimo.

Ahora bien, la conciencia que juzga tiene, sin embargo, un cierto obrar positivo: su pensamiento. Este elemento acentúa su contradicción intrínseca puesto que piensa la moralidad sin llevarla a cabo. Y acentúa también, de rechazo, su igualdad con aquella conciencia que tiene por mala. En efecto, en su juicio, la conciencia oponente separa la acción moral de la buena conciencia de su aseveración y atribuye aquella acción a una interioridad ajena que estima egoísta. Dice que donde la buena conciencia afirma obrar moralmente busca en realidad fama, goce, etc. Al juzgar así la conciencia oponente se comporta como el ayuda de cámara, para quien el héroe es un hombre vulgar:

«Nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara, que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste; es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de su representación.» [262]

Esta conciencia enjuiciadora se hace, en virtud de su juicio, conciencia vil: divide la acción ajena, la separa de la universalidad del lenguaje y retiene el lado de la desigualdad de la acción consigo misma. Esta conciencia enjuiciadora se hace además hipócrita, porque quiere hacer pasar su juicio por un comportamiento moral, cuando en realidad se trata de «otra manera de ser malo».

La conciencia moral puede, en este momento, reconocerse en el juicio que la condena. Pero esta confesión no es humillante porque se reconoce en un juicio que tiene también por hipócrita. En esta confesión se confesaría la concien-

cia actuante *igual* a la otra y esperaría que el enjuiciador se confesara también.

Pero esta segunda confesión no se produce porque el sentido del juicio condenatorio no es esta comunidad en la hipocresía. El juicio condenatorio es el juicio de un «corazón duro» que rechaza toda igualdad con el malo. Así la conciencia que se confiesa se ve rechazada y ve la injusticia de aquel que le condena. Ahora se consuma la inversión dialéctica de los papeles. La conciencia enjuiciadora, como corazón duro, «contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí y se niega a rebajarse a la altura del otro». En esta dureza de corazón, que viene a ser una forma exacerbada de «alma bella», ve Hegel

«la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo; pues éste se contempla a sí mismo en el otro en cuanto es este simple saber del sí mismo».

El corazón duro peca ahora gravemente porque se niega a reconocerse en el pensamiento mismo que tiene por su propia sustancia. Se niega a la continuidad con aquel que en virtud de su confesión renuncia a su particularidad y se pone como auténtico universal, es decir, se pone en continuidad con todos. El corazón duro se agarra a «su ser para sí que no se comunica» y sigue atribuyendo esa particularidad al otro, el cual, habiéndose confesado ya, arrojó de sí la particularidad aislada. El corazón duro ha renegado del espíritu y se ve abandonado por él. Reniega del espíritu porque no reconoce el valor de la confesión, capaz de invertir la culpa. No ve que

«el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad; puede rechazarla y hacer que no haya acaecido».[243]

Tesis de gran audacia especulativa, directamente opuesta al *effatum* clásico que dice *quod factum est infectum fieri nequit*, ya que para Hegel es posible y real la inversión suprema: el perdón de los pecados. El corazón duro se niega, por tanto, a confiarse a este poder absoluto del espíritu, capaz de reparar sus propias heridas «sin dejar cicatriz». La negativa de ese corazón impide que el acto de confesión retorne sobre el penitente y cumpla su efecto. Y a su vez el mismo corazón duro no puede llegar a la unidad consigo

mismo porque tampoco puede contemplarse en el otro. Por eso se ve él mismo abandonado por el espíritu, se queda convertido, por así decirlo, en una abstracción pura que es infierno y locura: se ve privado de toda comunidad.

Esa locura es ya, sin embargo, una reconciliación. Reconciliación negativa, dice Hegel, porque no ocurre a nivel de autoconciencia y existencia comunitaria, sino solamente al nivel del ser: en la locura el corazón duro se ha roto ya. Con ello se ha disuelto su particularidad y ha sido devuelto a una universalidad informe. Hegel nos sorprende ahora, una vez más, cuando equipara ese movimiento de la locura del corazón duro al movimiento de la confesión tal como ha ocurrido en la otra conciencia:

«La ruptura del corazón duro y su exaltación a la universalidad es el mismo movimiento que ya se expresó en la conciencia que se confesaba.» [344]

A pesar de que el corazón duro renegó del espíritu y se separó de él, no pudo separarse perfectamente de esa matriz universal. Y en el *summum* de su esfuerzo por enclaustrarse en la particularidad fue llevado todavía por el dinamismo universal que acaba por absorberlo. Dialéctica que ya hemos visto al principio de la Fenomenología cuando tratamos de la ley (*supra*, pág. 70) y que es la versión hegeliana de la redención cristiana. Sigue todavía otra de las tesis más «escandalosas» del optimismo de Hegel:

«Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo imperecedero, sino que se devuelve por el espíritu al espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad existente y límite del mismo (del hecho), es lo que inmediatamente desaparece.» [345]

Los hechos no son lo sólido, sino el espíritu. Y los hechos que se separan, por su particularidad, de la matriz del espíritu, son anulados por éste. El proceso seguido por Hegel acentúa, por tanto, la «necesidad» del pecado y la «necesidad» de la redención. Si por un lado la conciencia se ve afectada necesariamente de particularidad y no consigue realizar una acción portadora de universalidad real, por otro lado también, este hecho inevitable es necesariamente superado. El yo que se realiza en una acción particular resulta así «un momento del Todo», pero ese carácter «momentáneo» queda reconocido en la confesión, la cual está atraída, a su vez, por el juicio condenatorio, igualmente parcial. Por eso se exige también que el corazón duro que pronunció

aquel juicio condenatorio rompa su «existencia unilateral». Ambas conciencias renuncian entonces a su unilateralidad. La conciencia que se confiesa renuncia a la unilateralidad de su acción. La conciencia que perdona, después de haber juzgado, renuncia a la unilateralidad de su juicio que la llevó hasta la locura. Y así surge la palabra de reconciliación que es

«el espíritu existente que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto».[366]

Creemos que, habiendo seguido pacientemente el desarrollo de la Fenomenología, es imposible sostener la acusación kierkegaardiana contra Hegel según la cual el filósofo habría absorbido la singularidad en la universalidad. Esa singularidad ha podido incluso oponerse a la universalidad: ha debido oponerse. Y cuando es devuelta a ella no es tampoco absorbida porque la diferencia vale tan absolutamente como la identidad. Por eso termina Hegel el capítulo dedicado al espíritu diciendo que el espíritu es la oposición de dos espíritus: el de la universalidad, como pura continuidad, y el de la singularidad, como pura discontinuidad. Esa oposición fundamental es una oposición que se manifiesta como oposición entre Dios y hombre, entre saber universal y saber particular, entre deber absoluto y acción concreta, entre hombre y hombre que identifican demasiado rápidamente su saber o querer particulares con el saber o querer universal. Pero una identificación que debe lograrse, después de haber reconocido la diferencia absoluta, para que la comunidad humana pueda existir. Una comunidad que es necesario que exista. «El espíritu absoluto —escribe Hegel— existe solamente en aquella cúspide donde su puro saber de sí mispo es oposición y cambio consigo mismo.» Oposición o diferencia tan absolutas como la identidad misma.

Lo que se reconcilia en la palabra del perdón mutuo son pues dos saberes igualmente unilaterales en su absolutez. Un saber que sabe lo universal como continuidad pura y que repudia a la singularidad que se considera esencial estimándola como algo nulo y como mal. El segundo saber sabe la verdad, también absoluta, de la absoluta discontinuidad y declara la irrealidad de aquel universal continuo. Así el texto toma caracteres políticos y proféticos. Políticos, porque se alude a la oposición entre lo social puro y los derechos del individuo, oposición que es todavía nuestra propia

historia. Y el texto hegeliano parece pronunciar la oposición en la forma concreta que la hemos vivido: el espíritu social del marxismo frente al espíritu de libertad individual del existencialismo. Pero ambas exigencias absolutas deben reconciliarse. Y ese es, si mucho no nos engañamos, el espíritu que quiere hoy representar el llamado hegelo-marxismo, que es un fruto del redescubrimiento de la Fenomenología como lugar de reconciliación de ambos espíritus absolutos. Será oportuno citar aquí un texto del mismo Hegel en su *Filosofía de la Historia* a propósito de la situación política de Francia:

«A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad... La voluntad de los muchos derriba el gobierno y empieza a gobernar la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, cuando es gobierno, tiene de nuevo en contra a los muchos. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la Historia ha de resolver en los tiempos venideros.» [347]

Al fin del texto que venimos comentando, Hegel nos da la transición al capítulo siguiente, que dedicará a la religión. Ya hemos visto que la reconciliación de las subjetividades opuestas va más allá de esta reconciliación misma, toma un carácter socio-político y religioso. Hegel recoge ahora este último elemento para someterlo a un estudio particular. El nudo de la transición consiste en interpretar el espíritu como conciencia y la religión como autoconciencia. La oposición absoluta de los dos espíritus en que el espíritu consiste constituye el yo, la conciencia, distendida siempre entre un saber y querer particulares y un horizonte de universalidad absoluta. Ahora bien, cuando esa oposición llega a su término (a su cúspide, ha dicho Hegel) se resuelve y surge la autoconciencia de lo absoluto:

«el universal saberse a sí mismo en su absoluto contrario».[348]

La diferencia subsiste, pero se ha hecho transparente.

«El sí reconciliador, en el cual los dos yo (=las dos conciencias) hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser-ahí (=la existencia) del yo extendido hasta la dualidad, que en esta dualidad permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario.»

Es, por decirlo así, una autoconciencia que se continúa en las distintas conciencias. Es verdaderamente el yo que es un nosotros, después que el nosotros se ha resuelto en un yo. Y Hegel termina:

«es el Dios que se manifiesta en medio de ellos (de las conciencias), que se saben (ahora) como el puro saber».[246]

Un saber puro porque la diferencia de la conciencia se ha hecho transparente, aunque no ha sido anulada.

Sin perjuicio de volver más adelante sobre el tema, para recopilar los resultados de nuestro estudio debemos decir, ya ahora, que en estos textos que acabamos de estudiar se contiene el desenlace de la Fenomenología como experiencia de la conciencia y, al mismo tiempo, el desenlace del tema de la intersubjetividad. La intersubjetividad, como problema de saberes particulares opuestos, se plantea a partir del capítulo primero. En el cuarto surgió ya «para nosotros» el concepto de espíritu que anticipaba la solución y marcaba sus exigencias fundamentales. Esas exigencias fueron completándose a lo largo de la Fenomenología y se han cumplido aquí. Esta reconciliación del espíritu será ulteriormente elaborada, pero la Fenomenología no avanzará más allá de ella. El análisis de la religión será solamente un estudio y recorrido de las religiones que culminará en el cristianismo como religión manifiesta; en este análisis se destacarán solamente los elementos que comporta la religión tal como ya la hemos encontrado aquí: como autoconciencia del espíritu. Y el capítulo dedicado al saber absoluto, con el que se cerrará la Fenomenología, consistirá solamente en el paso de esa autoconciencia de la forma de la representación a la forma del concepto.

Antes de ver esta última parte del desarrollo recopilemos, aunque sea provisionalmente, las características fundamentales de la reconciliación hegeliana:

En esta reconciliación se resuelve el «problema crítico» entendido como problema planteado por la necesidad de pasar de los saberes al saber. Ese problema sigue siendo para Hegel un problema esencialmente teorético, pero no se resuelve sin práctica. El saber absoluto está al término de una serie de figuras o saberes que comportan también una acción exterior, mundana, y a la vez moral y social. El desarrollo de esos saberes parciales se mueve siempre dentro de una cierta presencia —más o menos larvada— de lo absoluto. Pero cuando éste se manifiesta plenamente es porque habita en la Humanidad. Así la reconciliación hegeliana es también religiosa a la par que teórico-práctica e intersubjetiva. Religiosidad radicalmente reducida a inmanencia racional, si se quiere hablar así, pero sin eliminar la alteridad de lo divino. Y dotada, desde luego, de un carácter directa-

mente experimental. La experiencia definitiva creemos que se puede condensar en palabras del mismo Hegel diciendo que consiste en «confiarse a la diferencia absoluta». Sólo en este acto se asciende a la conciencia universal que es autoconciencia del mismo Dios y sólo en este acto se funda la sociedad real de los hombres.

Capítulo noveno

La representación religiosa de la comunidad perfecta

Junto a las figuras socio-políticas del mundo, estudiadas por Hegel bajo la rúbrica de «espíritu», existen y han existido otras realidades históricas con una pretensión de totalizar la vida humana: las religiones. También éstas son para Hegel un fenómeno del espíritu en camino hacia el saber absoluto y la interpretación de la religión que nos ofrece el capítulo VII de la Fenomenología constituye una de las claves decisivas de esta obra y de toda la filosofía hegeliana. El capítulo se abre, en efecto, con seis páginas de gran valor para la comprensión de la estructura de la Fenomenología. Antes de analizarlas digamos, sin embargo, cuál es el sentido general de la interpretación hegeliana de la religión.

En primer lugar conviene tener presente que para Hegel religión equivale a cristianismo. El cristianismo es la «religión manifiesta», la forma suprema de lo religioso. Las demás religiones son formas inferiores y previas que preparan y esbozan lo que será el cristianismo. Y el cristianismo ¿qué es? El cristianismo es para Hegel «autoconciencia del espíritu» bajo la forma de representación. En las figuras del mundo estudiadas dentro del capítulo titulado «Espíritu» existe verdaderamente el espíritu. Son manifestaciones históricas del único espíritu, pero en ellas el espíritu no se reconoce a sí mismo. Por eso el «espíritu» que hemos visto hasta aquí existe bajo la forma general de «conciencia»; un modo de saber que objetiva a la realidad considerándola ajena al sujeto cognoscente. En la religión, por el contrario, la conciencia deviene autoconciencia: el espíritu, que es el sujeto universal, cobra conciencia de sí mismo y no de «otra cosa». Pero en este saber de la religión la autoconciencia no alcanza todavía una forma plenamente adecuada a su contenido. La forma más propia será la forma conceptual; en ella se unificarán forma y contenido y será saber absoluto. En la religión, a pesar de ser ésta autoconciencia, se retiene un modo inferior de conocimiento, la representa-

ción objetivante y dualística. Es, se podría decir, una autoconciencia que se expresa bajo el modo de conciencia.

La religión en la Fenomenología es, por tanto, también espíritu, porque es totalidad histórico-social, que existe como fenómeno objetivo. Es «figura de un mundo». Por otro lado religión y espíritu se oponen como conciencia y autoconciencia. Esta oposición se resolverá en el capítulo siguiente (Saber Absoluto) y ese capítulo deberá considerarse, por tanto, Razón, es decir, unidad de conciencia y autoconciencia, pero ahora no ya razón individual e individualística sino razón colectiva e histórica.

Plantear, en este punto de la Fenomenología, la cuestión de si el estudio de la religión que emprende Hegel constituye una Fenomenología o una Noumenología, nos parece confusivo.[369] Esta cuestión introduce una terminología kantiana expresiva de una dicotomía que Hegel jamás aceptó. Fenómeno no se opone a nóumeno en la Fenomenología, sino que alude simplemente al sentido etimológico de la palabra. El fenómeno es aquí «manifestación» y siempre manifestación del espíritu. Esa manifestación jamás se opone irreductiblemente a lo manifestado, sino que —en mayor o menor grado— se identifican siempre ambos extremos: el fenómeno es una manifestación que realiza en la Historia la esencia eterna del espíritu. Es natural que al llegar a este capítulo de la Fenomenología nos encontremos con un fenómeno que revela, de manera muy clara, la esencia del espíritu. Pero esa claridad está afectada todavía por el dualismo constitutivo de la conciencia (forma representativa de la religión) y la religión no pierde en ningún momento su carácter fenoménico en el sentido hegeliano. Estamos todavía dentro de la «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Por lo que se refiere a la relación entre Religión y Saber Absoluto sabemos ya que éste significará una superación dialéctica de la forma representativa. Eso podrá plantear la cuestión acerca del carácter religioso de toda la filosofía hegeliana. Desde luego, esta filosofía puede llamarse una «teología filosófica»,[370] pero se debe cuidar que esta expresión nos impida ver todo lo que es la filosofía hegeliana. Es una teología filosófica pero es también muchas otras cosas (es, por ejemplo, una ontología historicista; es un idealismo objetivo y social...). Sin embargo, antes de entrar en más detalles nos parece oportuno citar un texto de Löwith sobre el carácter general de la superación hegeliana de cristianismo para evitar, desde el primer momento, malentendidos globales. Dice Löwith:

«Hegel no entendió jamás su comprensión conceptual *(Begreifen)* del cristianismo como negación, sino como una justificación del contenido espiritual de la religión absoluta. La doctrina cristiana sobre el padecer y la redención fue para él determinante, incluso para la especulación.» [m]

Como veremos las tesis centrales dél cristianismo: Trinidad, Encarnación, Redención por la muerte, conservan un carácter central en el hegelismo, siempre naturalmente en la forma especulativa que él les dio.

El capítulo de la Fenomenología dedicado a la religión se abre con un aviso. Aunque aquí empieza un estudio particular de la religión, eso no significa que la religión haya estado ausente de los capítulos previos: allí donde la conciencia ha sido consciente de la esencia absoluta ha habido ya religión. Tenemos, pues, una noción general de religión, conciencia de lo absoluto, y una noción más específica que nos ocupará en el presente capítulo: la esencia absoluta tal como es en y para sí misma. En esta forma la religión es conciencia de lo absoluto, y una noción más específica que ganizada con una doctrina, un culto, una objetividad histórica. En su forma más genérica por el contrario, la religión se debe interpretar más bien como una dimensión de la conciencia humana.

Siguen unos párrafos destinados a recorrer las figuras anteriores para ver en ellas esa dimensión religiosa. Empieza Hegel por el entendimiento, en cuanto se hacía consciente de «lo suprasensible». Creemos, sin embargo, que la enumeración podía empezar más atrás, exactamente en la primera figura de conciencia. En la sensibilidad, en efecto, nos encontrábamos con la totalidad espacio-temporal, desde la cual se constituían los *hic et nunc* singulares y que estaba dotada, en aquel nivel, de un auténtico carácter absoluto. Más todavía: aquella totalidad espacio-temporal, con la dialéctica de los momentos singulares que los elevaba a la totalidad y desde ella los constituía de nuevo, era ya una manifestación de la dialéctica del espíritu absoluto que prenunciaba la dialéctica social de la comunidad.

Es interesante notar también la salvedad que hace Hegel a propósito de la Razón. Dice que las figuras de la Razón

«no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma (de la Razón) se sabe o se busca en el presente inmediato».[n]

A la Razón no le falta conciencia de lo absoluto, pero al hacer una identificación inmediata de la conciencia singular con la absolutez queda ésta reducida a la pura mundanidad. En virtud de esta salvedad podemos concluir que para Hegel la «conciencia de lo absoluto» debe retener alguna alteridad entre ella misma y ese absoluto para que se dé religión. Alteridad que el saber absoluto conceptualizará, pero que no eliminará.

En los párrafos tercero, cuarto y quinto se recorre sucintamente el capítulo «Espíritu» para destacar sus elementos religiosos. Debemos notar, en orden a nuestro tema, la exigencia de mismidad que pone Hegel en la religión. Mismidad o subjetividad que no llega a tener la religión del destino que preside en el mundo ético o griego. Mismidad singular que debe ser superada a través de una negación, pero que debe recuperar un contenido positivo. Asimismo al tratar de la religión de la Ilustración, Hegel muestra que no puede resultar satisfactoria una religión que deja a Dios como puro más allá carente de poder (el Dios del teísmo). El Dios cristiano, que es el Dios de Hegel, debe ser el Dios activo aquí. Sólo ese Dios es «cognoscible y temible».[373] En la religión de la moralidad (Razón práctica) lo absoluto está ya dotado de subjetividad o mismidad, pero su defecto consiste entonces en que esta subjetividad queda encerrada en sí misma. A pesar del realismo de la acción ética, esa acción no consigue exteriorizar a la subjetividad absoluta en su universalidad. La acción moral queda así limitada a su particularidad. Por eso escribe Hegel que la religión de la moralidad se hunde en fuerza de su destino: no ha superado la escisión, típicamente idealista, entre esencialidad y realidad. Con ello vemos cómo Hegel exige, además de subjetividad, que lo absoluto se realice social e históricamente.

A continuación encontramos, en el párrafo sexto, la noción completa de religión: autoconciencia pura del espíritu. Y esa noción le sirve aquí a Hegel para dar indicaciones decisivas sobre la estructura de los tres últimos capítulos de la Fenomenología. Porque la religión es autoconciencia *pura* se opone todavía a conciencia. El espíritu era conciencia bajo sus figuras de espíritu ético, espíritu extrañado y espíritu cierto de sí, que fueron examinadas en el capítulo anterior de la Fenomenología: «conciencia, que enfrentándose a su mundo, no se reconoce en él».[374] Esa conciencia evolucionó y en el perdón y reconciliación sometió a sí misma a todo el mundo objetivo y sus representaciones determinadas. Todo lo finito quedó así identificado como perteneciente a la

subjetividad absoluta y por ello el espíritu pasó a ser religión. Pero Hegel marca en seguida la deficiencia que la religión deberá todavía superar, su carácter representativo. Cierto que la representación deja libre, en cierto modo, el objeto representado bajo la forma de ser. Pero le falta libertad. La realidad objetiva deviene translúcida para la autoconciencia, se reconoce en ella. Hegel persigue que esa realidad sea tan sustantiva como la subjetividad misma, o como dirá en el párrafo siguiente:

«Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia.» [35]

Texto que muestra claramente lo que decíamos acerca de la imposibilidad de oponer Fenomenología a Noumenología. Lo que Hegel exige es, nada menos, que la figura fenoménica sea el mismo espíritu, que la realidad manifestativa se identifique con la esencia manifestada. Texto que se debe considerar también en relación con lo que decíamos más arriba sobre el cristianismo de Hegel, porque esa tesis de la manifestación adecuada e idéntica es la versión especulativa de la Encarnación: en el Cristo continuado por la comunidad cúltica se da esta manifestación adecuada y exhaustiva de Dios, según el cristianismo, que es Dios mismo y tan libre como Él.

Mientras la autoconciencia del espíritu, que es la religión, no otorgue a la realidad mundana esta plenitud de independencia y libertad y se limite a «someter» ese mundo a sí misma, resulta paradójicamente que la religión es una totalidad parcial. En la religión, tal como se concibe por Hegel, no cabe el maniqueísmo: no se puede concebir que haya Dios *y* mundo, como dualidad última. La religión interpreta el mundo como algo *de* Dios, pero en el límite de la religión absoluta —el cristianismo— el mundo debe ser Dios mismo, sin que esto signifique, por otra parte, la caída en un monismo, porque el Padre no es el Hijo. Ahora bien, siendo la religión autoconciencia *pura* abarca ciertamente al mundo, pero no en su forma más propia que sería la del ser plenamente independiente y libre. Y porque esa absorción del mundo en la autoconciencia es excesiva, la independencia y libertad auténticas del mundo quedan fuera de la religión. La religión viene a ser así «una parte del ser ahí y del obrar» mientras que la vida del mundo real transcurre al margen de la religión (vida socio-política estudiada en el capítulo «Espíritu»).

Se ve ahora el alcance, incluso político, que va a tener la superación hegeliana de la . ¸ión. Esa superación deberá significar la supresión de esta separación entre «religión» y «espíritu» entendidas todavía como totalidades parciales. Solamente cuando la «sacralización» del mundo sea total, sea Dios mismo *per identitatem*, caerá la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Entonces la religión quedará perfectamente secularizada y la vida socio-política realizará lo religioso en plenitud. Mientras esa separación subsiste podríamos decir que el espíritu (objetivo) estudiado en el capítulo titulado «Espíritu» es la existencia histórica del espíritu, existencia que no llega a reconocerse como espíritu. La religión completa esa deficiencia, como autoconciencia de la esencia. Por esta razón queda justificado tratar de la religión después de tratar del espíritu, porque la marcha general de la Fenomenología va desde la existencia a la esencia y el fenómeno religioso es más esencial que el político:

«La religión es el acabamiento del espíritu, en el cual los momentos singulares del mismo —conciencia, autoconciencia, razón y espíritu— retornan y han retornado a su fundamento».[336]

Pero ni la mundanidad del espíritu ni la esencialidad de la religión satisfacen a Hegel. Hegel apunta a que la realidad mundana sea plenamente esencial y divina, al mismo tiempo que lo esencial se haga plenamente presente en el fenómeno. Y eso solamente ocurrirá en el saber absoluto, como forma suprema del espíritu absoluto: eso no contradice lo que escribimos en el párrafo anterior, cuando decíamos que esa superación deberá tener lugar en el mundo político mismo, porque la filosofía se considera a sí misma, en el hegelismo, como la realidad suprema que totaliza la vida política misma y forma parte de ella.

El párrafo octavo de esta introducción al concepto de religión tiene valor estructural. Corrobora lo que hemos dicho ya, a saber, que la distinción entre fenómeno y nóumeno no es válida en la Fenomenología. Todas las figuras son, desde luego, fenómeno, pero todas ellas son también espíritu (que sería el equivalente hegeliano del nóumeno). En este párrafo se explica más en qué consiste la oposición entre religión y espíritu: la religión es totalidad simple que deja subsistir junto a ella la totalidad mundana. El espíritu es totalidad también, pero *desgajada*. Los momentos o elementos lógicos que constituyen el espíritu se constituyen cada uno para sí y dan lugar a diferentes figuras del espíritu. Y al decir eso Hegel incluye entre esos momentos no solamente

a los estudiados dentro del capítulo titulado «Espíritu», sino también las figuras que le ocuparon bajo los capítulos dedicados a la conciencia, a la autoconciencia y a la razón. De donde se sigue que no convendrá jamás extremar una distinción que puede hacerse en el seno de la Fenomenología entre figuras de conciencia individuales y figuras sociales. No solamente la dialéctica del individualismo nos condujo a través de la «cosa misma» a la sociedad, sino que ahora se puede y debe comprender mejor la necesidad intrínseca de aquel paso. Si el espíritu es comunidad, ese espíritu estaba presente y presionaba desde el comienzo mismo de la Fenomenología. Hay que decir, sin embargo, que la explicación que nos ofrece Hegel del contraste entre el espíritu como religión —totalidad simple— y el espíritu sin más —totalidad desgajada— constituye uno de los textos más difíciles (a nuestro entender) de toda la Fenomenología. Este contraste se pone en relación con el tiempo y esta consideración de la temporalidad resulta extremadamente oscura. Intentemos, de todas maneras, aclararla. Lo que nos parece fundamental es, en primer lugar, el fin inmediato que esas consideraciones se proponen: explicar la variedad y unidad de las distintas figuras religiosas que se estudiarán en el cuerpo del capítulo. Y Hegel quiere subrayar que esa variedad de religiones es algo muy distinto a la variedad de las figuras de conciencia ya estudiadas. Eso supuesto, la tesis central de ese oscuro pasaje sería que la religión no está en línea con el desarrollo de la Fenomenología, tal como se siguió hasta ahora, sino que la religión es coextensiva con aquel desarrollo. En el perdón y reconciliación se desemboca ya, por línea histórica, en el saber absoluto. Si la dialéctica del perdón y la reconciliación no se hizo desembocar en el saber absoluto, sino que Hegel nos dio la transición a la religión, eso significa que nos transportó a otro plano de consideración que se debe seguir ahora desde el comienzo y que será paralelo al seguido desde el comienzo del libro hasta el fin del capítulo del espíritu. Según eso, la primera figura religiosa deberá corresponder a la conciencia sensible y la última a la dialéctica del perdón y reconciliación. El saber absoluto se constituirá entonces no como continuación de una sola de estas líneas paralelas y coextensivas, sino como confluencia de ambas.

Veamos, con todo, lo que se dice ahí sobre el tiempo. Para comprenderlo creemos necesario recordar que para Hegel el tiempo es el «concepto existente» o el «concepto que está ahí»: [377]

«... de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifieste en el tiempo mientras no capte su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo».[378]

El tiempo es, por decirlo así, el lugar de manifestación del espíritu; o, dicho en otras palabras, el espíritu se manifiesta y realiza en la Historia y no tanto en la Naturaleza. Ahora bien, esta manifestación histórica del espíritu es el análisis que el espíritu hace de sus momentos. En la Historia el espíritu expone sucesivamente sus dimensiones constitutivas. Esas dimensiones son, genéricamente hablando, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu. Y más específicamente la serie de figuras de conciencia que hemos estudiado a lo largo de la Fenomenología. Esa serie se puede y debe representar en el tiempo, haciendo solamente la salvedad de que cada una de esas figuras reales del espíritu «retiene dentro de sí a las anteriores».[379] O como se dice en otro párrafo próximo la sucesión de esas figuras se puede representar como una línea con nódulos. La línea representa la sucesión temporal, los nódulos cada una de las figuras,[380] pero de tal manera que cada uno de los nódulos recoge dentro de sí el contenido de los nódulos anteriores.

La religión, por el contrario, no admite ese modo de representación. La religión no es un análisis del espíritu, sino que significa siempre una aprensión sintética de la totalidad del espíritu como autoconciencia. Esa aprensión será más o menos primitiva, habrá un avance temporal de la religión, pero en todos los casos la religión totalizará los momentos o dimensiones que la Historia desgaja. En cada una de las épocas históricas el espíritu se realiza parcialmente, pero la religión, porque es «acabamiento o perfección del espíritu», devuelve esos momentos parciales a su fundamento o esencia. En ésta esos momentos están interpretados correctamente como dimensiones parciales. De ahí resulta una consecuencia de interés: la religión de cada época complementa la parcialidad de esa época. Como veremos en seguida, la religión tiene también un devenir y las distintas figuras religiosas se corresponden con las figuras históricas, de manera que se puede decir que cada época tiene *su* religión o si se quiere también que cada religión es fruto de su época. Pero por otra parte la religión trasciende el tiempo y, bajo el modo representativo que le es propio, anticipa en cada época la totalidad del espíritu. La ciencia —o la filosofía— solamente puede perfeccionarse cuando la manifestación realizadora del espíritu, que es la Historia, se ha completado. El texto famoso del prólogo a la *Filosofía del Derecho* («La

lechuza de Minerva emprende su vuelo al atardecer...») se anticipa ya en la Fenomenología cuando Hegel escribe:

«... el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu autoconsciente antes de haberse completado en sí, como espíritu del mundo (o espíritu objetivo)».

Es decir, el saber absoluto, como forma suprema del espíritu absoluto, solamente puede presentarse cuando el espíritu ha completado su manifestación histórica. Pero Hegel añade:

«Por eso el contenido de la religión (¡no su forma representativa!) proclama en el tiempo, antes que la ciencia, lo que es el espíritu.»[301]

Con estas tesis tenemos ya perfectamente enmarcada la tesis que corona la doctrina hegeliana de la religión en la Fenomenología: el saber absoluto traspone la forma representativa de la religión absoluta (el cristianismo) a concepto. Esa transposición no se hace en virtud de una elaboración mental de la religión, sino que se hace en virtud de la mediación ofrecida por la experiencia histórica. Sólo puede hacerse así. Dicho en otras palabras: la religión no madura desde ella misma para superarse en filosofía, sino que esa maduración ocurre en virtud de la experiencia socio-política. Cuando esa experiencia alcanza su perfección permite absorber todo el contenido de la religión, el cual anticipaba groseramente la totalidad que el tiempo ahora realiza y que el concepto digiere. Dentro del optimismo histórico que respira la Fenomenología la realización histórica del espíritu se ha completado ya. Por lo mismo es ya posible realizar una absorción adecuada de la religión. Pero ese optimismo quedará muy disminuido en las obras tardías de Hegel.[302]

El papel complementario de la religión respecto de la conciencia histórica queda expresado en el texto mismo de la Fenomenología cuando Hegel escribe que la religión consigue

«que la figura en que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal y como es».[303]

O más claramente todavía:

«Pero esta sustancia (la profundidad o espíritu de cada figura) se ha destacado a partir de ahora (como religión); es la profundidad del espíritu que no permite al principio singular aislarse y convertirse en sí mismo en totalidad.»[304]

A la religión le compete, por tanto, impedir la absolutización del principio parcial que configura a cada época o figura. Eso no sería posible si la religión no ofreciera un contenido que va más allá de la experiencia inmediata y que anticipa la experiencia futura. En este sentido, si queremos utilizar la terminología posterior puesta en circulación por el marxismo, se puede decir que la superestructura religiosa va más allá de la estructura social de una época. Por otra parte, sin embargo, también se puede decir que en la mentalidad de Hegel la religión es reflejo de la época, la superestructura viene determinada por la estructura:

«La religión determinada tiene... un espíritu real determinado».[383]

O también:

«La figura determinada de la religión destaca para su espíritu real, de entre las figuras de cada uno de sus momentos, aquélla que le corresponde.»[384]

Y así veremos que el devenir de la religión acompaña el devenir del espíritu: religión natural, correspondiente a la historia prehelénica, religión del arte como religión del mundo helénico y religión manifiesta o revelada para el mundo cristiano.

Por otro lado no se puede decir, sin matizar esa expresión, que la religión anuncia un contenido que va más allá de la experiencia. Hegel enuncia como absolutamente válido que

«nada es sabido que no esté en la experiencia»;[385]

pero explica en seguida que esa experiencia tiene un carácter no reducible a «ciencia»:

«o como también se expresa esto, que no sea presente como verdad sentida, como lo eterno interiormente revelado, como lo sagrado en que se cree, o de cualquier modo que se diga».

Esa experiencia «interior», no objetivada en experiencia histórica o espíritu real, resulta por ello incapaz de ser absorbida por el concepto. Pero es experiencia y fundamentalmente reside en la intuición del tiempo. Porque el tiempo es precisamente la mismidad que se objetiva imperfectamente en la experiencia interna, el concepto no comprendido.[387] Hegel reinterpreta así la intuición pura del tiempo, tal como se había formulado en Kant. El tiempo como totalidad cons-

tituye la presencia anónima en la conciencia del concepto. Y por ello, añade Hegel:

«El tiempo se manifiesta... como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado...»

El tiempo devora a sus hijos, engulle la Historia, muestra la fugacidad de todas las realizaciones imperfectas del espíritu. Y esa experiencia interior del tiempo constituye la base experimental de las religiones que complementan y ponen en su punto a la conciencia histórica impidiendo que se considere a sí misma como eterna.

Con lo dicho podemos ya pasar a examinar las distintas figuras religiosas. Pretendemos que nuestro recorrido sea rápido. Trataremos solamente de poner en claro lo imprescindible para la comprensión global de la Fenomenología y destacaremos aquellos elementos de la exposición hegeliana que completen, aclaren o maticen el concepto mismo de espíritu como unidad intersubjetiva. De todas maneras creemos que lo dicho basta para hacerse cargo de la importancia que reviste la posición de Hegel respecto a la religión en la Fenomenología. El espíritu de la «reducción secular» de la religión impregna ya esas páginas.

La división del capítulo, en sus tres grandes secciones, la interpreta Hegel mismo como una división hecha según los momentos generales del espíritu. La sección A, dedicada a la religión natural, corresponde al momento «conciencia». La sección B, titulada la religión del arte, representa el momento de «autoconciencia». La sección C, o religión revelada, representa la «unidad de ambas», es decir, el momento llamado «razón».

A. *Religión natural*

El párrafo introductorio a esta sección explica cómo las religiones se distinguen verdaderamente a pesar de que la religión, por otra parte, es una. La religión, porque es autoconciencia bajo la forma de conciencia, es ulteriormente determinable. La determinación concreta depende de la forma o figura que en cada caso tome la conciencia. Y así veremos a lo largo de esta sección que la primera figura religiosa (la religión de la esencia luminosa) corresponde a la con-

ciencia determinada como conciencia sensible, la segunda figura religiosa (religión de la planta y animal) está determinada por una conciencia percipiente y, por último, la religión en su tercera figura (religión del artesano) corresponderá a una conciencia bajo la forma de entendimiento. Esas tres figuras religiosas, por tanto, son paralelas a las tres figuras de conciencia estudiadas en los tres primeros capítulos de la Fenomenología. Pero ese paralelo no es exclusivo. La primera figura religiosa, además de corresponder a la conciencia sensible —primera figura de la conciencia— se corresponde también con la dialéctica del señor y siervo tal como se estudió al comienzo del capítulo sobre la autoconciencia. Eso no debe extrañar, porque cada una de las religiones contiene los elementos de las demás. La distinción entre las religiones consiste solamente, para Hegel, en que cada religión destaca o acentúa uno de esos elementos. Ese elemento se constituye en «principio» de aquella religión como representación «propia» de la esencia. Esa representación, sin embargo, a pesar de su forma «objetiva» está superada en el seno de la religión misma, porque la religión mantiene ese elemento en «el elemento del pensamiento». Según esto, cada religión es consciente de los límites de su representación de lo absoluto, sabe que es una representación objetivada de algo que está más allá de los objetos de experiencia. En otras palabras, la religión, siendo autoconciencia representada, mantiene siempre un mayor peso específico de la autoconciencia sobre la representación.

Ahora bien, esta diferencia entre las religiones es una diferencia real. El hecho de que cada religión contenga también los elementos propios de las otras religiones no es un puro accidente sin importancia. La dimensión que cada religión destaca o acentúa como principio de su diferencia específica es precisamente aquel elemento que la conciencia histórica realiza en cada caso. Así, por ejemplo, la religión que representa lo absoluto como animal es la religión de los pueblos que viven disgregados y en guerra. Realizan, en su vida socio-política, un espíritu de dispersión y negatividad que es propio de la vida animal, ya que para Hegel esta vida es siempre una realización parceladora del concepto mismo de vida, que solamente se realiza en su universalidad en la vida humana. La dimensión verdaderamente «real», por tanto, de una religión, está dado por el grado de desarrollo histórico del pueblo que la profesa. Otras dimensiones de lo religioso pueden estar también presentes en

aquella religión, pero permanecen meramente pensados. Hegel pone por ejemplo la idea de encarnación que puede encontrarse en las religiones orientales: idea que

«no tiene ninguna verdad (objetiva) porque su espíritu real (la forma de vida humana históricamente realizada) carece de esa reconciliación (que proclama la idea de encarnación)».[388]

Visto ya el concepto de religión y su principio diferenciador podemos pasar a la exposición rápida de las distintas figuras religiosas. Las tres figuras estudiadas por Hegel bajo el título de «religión natural» corresponden históricamente a las religiones del Oriente prehelénico. Cuando el texto habla de la aurora[389] alude evidentemente al Oriente como surgir de la Historia misma; Historia que terminará en Occidente. En el estudio de esas figuras nos interesa, sobre todo, su orientación general consistente en ir dotando sucesivamente a la representación religiosa de la autoconciencia de su carácter más propio, es decir, de un ir acercándose paulatinamente a las representaciones antropomórficas de la divinidad que caracterizarán a la religión griega. La representación de la mismidad tenderá a dotar de mismidad a la representación misma y eso consistirá precisamente en dotarle de actividad productora. Cuando Hegel escribe que en las representaciones de la divinidad como artesano, propias de la religión egipcia,

«este producir no es todavía la actividad perfecta, sino una actividad condicionada y la formación de algo ya dado»,[390]

apunta evidentemente a la acción perfecta, la cual deberá ser actividad perfectamente libre y creadora que sea creativa de otra libertad. Y esa actividad es la actividad social intersubjetiva.

a) *La esencia luminosa*

La primera representación religiosa concibe a la divinidad como luz. La referencia histórica puede ser aquí la religión persa. Hegel, por su parte, emparenta esta figura religiosa con su primera figura de la Fenomenología, la conciencia sensible, y también con el comienzo de la autoconciencia, o sea con la dialéctica de señorío y servidumbre. Por lo que se refiere al primer paralelo, éste se puede establecer porque el espíritu se intuye aquí como «el ser», aunque Hegel hace una salvedad. El ser que es objeto de la conciencia sensible se encuentra «lleno de determinaciones fortuitas»,

mientras que el ser luminoso que se representa aquí como divinidad está «lleno de espíritu», es decir, de necesidad fecunda. Por lo que se refiere al señorío el paralelo es claro: la divinidad es el señor absoluto y todo lo demás le está sometido. En esta primera figura religiosa, la más inmediata, se extrema la separación entre divinidad y mundo, separación que deberá reducirse hasta llegar a la identidad en la religión absoluta.

La religión de «la esencia luminosa» opone a la divinidad la tiniebla pura. Si la luz era la representación religiosa del ser, la tiniebla es la representación de la nada. La luz es la pura esencia que lo contiene todo y lo hace surgir de las tinieblas. La luz se derrama y regresa simplemente a sí misma. Por ello se representa también como río de fuego que devora toda configuración determinada. Esa religión, por tanto, no se detiene en las diferencias, ni la misma divinidad recibe determinación alguna. Si recibe nombres distintos, son «muchos nombres de lo uno». Las cosas son un ropaje extrínseco a la divinidad, mensajeros de su gloria, pero mensajeros sin mismidad.

La primera figura religiosa es, pues, la figura menos configurada: «figura de la carencia de figura», el primer despliegue auroral del secreto del espíritu que es autoconciencia. Este secreto debe manifestarse porque es la necesidad misma, el origen de todo despliegue. Por lo mismo no puede quedar en esa manifestación sencilla, aunque profunda, sino que debe determinarse cada vez más hasta alcanzar la determinación que es origen de todas las determinaciones: la autoconciencia.

b) *La planta y el animal*

Pasamos así a la segunda figura de la religión natural que corresponde a las religiones de la India primitiva, el culto a las plantas y a los animales. El paralelo interior a la Fenomenología lo hace el mismo Hegel emparentando esa figura religiosa con la percepción de la cosa sensible (recordemos: cosa con pluralidad de propiedades). Aquí también aparece en la divinidad una pluralidad de atributos cuya primera representación nos la ofrece la variedad del mundo vegetal:

«el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres».[31]

Y Hegel utiliza aquí el término «panteísmo» para designar esa forma de religiosidad porque para él ese término está

ligado a representaciones tomadas del mundo natural. La vida del espíritu que se realiza en el campo de la Historia, con la oposición dramática de las individualidades libres, es también una vida unitaria. Pero la forma superior de unidad que lleva a cabo la vida política de un pueblo agudiza la diferencia interior a esa unidad hasta un punto tal que la hace diferencia absoluta. Por ello no se podrán calificar de panteístas las formas religiosas ligadas a las formas históricas superiores.

La religión de la planta mantiene quietas las diferencias. La vida vegetal presenta una variedad infinita de formas que coexisten pacíficamente. Según esto, Hegel ve en esta representación religiosa una «representación del sí mismo sin sí mismo». Pero la religión de la planta pasa en seguida a religión del animal y en ella se representa ya la oposición entre las distintas especies en que la vida se divide. En la religión del animal, por tanto, se avanza en la representación de la mismidad. Se barrunta ya el combate entre las autoconciencias, la seriedad de ese combate, la culpa. La negatividad constitutiva de la subjetividad se representa aquí como odio. Y para que quede clara la correlación entre religiosidad y vida política Hegel nos dice que la religión del animal corresponde a los pueblos guerreros que luchan entre sí oponiendo sus particularidades.

Pero la actividad negativa de la mismidad no es, en sí misma, una fuerza simplemente destructora, sino que en ella el sujeto se produce consumiéndose. Ese concepto de producción sirve de transición a la religión del artesano.

c) *El artesano*

Entramos así en la tercera figura y última de la religión natural. Corresponde a la religión egipcia y el paralelo interior a la Fenomenología lo constituye el tercer grado de la conciencia objetiva que se llamó «Fuerza y Entendimiento». En esta religión la divinidad se representa como artesano productor. Notemos cómo Hegel progresa dentro de un camino que tiende a dotar de subjetividad espiritual a la representación religiosa. Pero la representación del Dios como artesano no ha alcanzado todavía la noción cabal de trabajo o producción perfecta. Es todavía «una actividad condicionada y la formación de algo». Es un trabajo instintivo, como el de las abejas, que no capta el pensamiento de la mismidad y no brota de ese pensamiento.

La primera obra objetiva de esa religión son los obeliscos

y pirámides, figuras geométricas lineales, rectas sin curvas inconmensurables. Así despierta el entendimiento que se acerca a la inteligibilidad de lo esencial. Pero inteligibilidad sin alma. Geometría clara que no puede enfrentarse todavía con el misterio de la inconmensurabilidad más próximo ya al misterio del espíritu. Pero el instinto racional está ahí y sabe la imperfección de su obra. Sabe que la divinidad queda exterior a la grandeza inteligible de la pirámide o el obelisco y ve en el rayo de sol que incide sobre estas obras una representación superior del alma que ellas debieran tener y no tienen.

La representación religiosa, al acercar el rayo de sol a los colosos, empieza a acercar alma y cuerpo y empieza a buscar una representación sintética. El que trabaja debe formar cuerpo con su obra. Esta exigencia se cumplirá en el estadio superior, en la religión del arte propia de los pueblos helénicos.

Hegel, sin embargo, antes de empezar el estudio de la religión griega se detiene todavía en el significado del nacimiento de la arquitectura en Egipto. La arquitectura de los templos egipcios le sirve, en efecto, de buena transición. Se construye una morada al dios valiéndose básicamente de formas vegetales. La columna egipcia, efectivamente, recuerda a la planta. Pero la forma natural está ya dominada por el entendimiento y esa arquitectura, a diferencia de lo que ocurría con el obelisco o la pirámide, nos ofrece ya curvas animadas. Tenemos, pues, «formas orgánicas universalizadas».

Por lo que se refiere a la representación misma de los dioses vemos también un proceso análogo de intelectualización. Primero se representan dioses como animales, pero pronto se pasa a otra significación al utilizarlos como signos para la escritura jeroglífica. Aquí apunta un instinto racional que debe llevar a dotar de lenguaje propio a la representación religiosa, ya que el lenguaje es

«la figura y ser-ahí en la que el sí-mismo existe como sí mismo».[22]

De momento, las representaciones religiosas de los egipcios permanecen mudas. A lo sumo se consigue que ciertas estatuas (la del dios Memmon) produzcan un sonido inarticulado al incidir en ellas el rayo de sol.

La evolución ulterior de la representación religiosa se desentiende ya del templo, considerándolo morada extrínseca, y empieza a interesarse por la intimidad secreta. La piedra

negra que se coloca ahora como representación de la divinidad significa ese acercamiento sucesivo a la interioridad en sentido propio. Tenemos así dos representaciones de la divinidad: una exterior, que confiere figura al dios, y otra interior, que lo representa meramente con la piedra negra e informe. El artesano se esfuerza por sintetizar ambas representaciones construyendo figuras en que se mezcla la figura del animal y del hombre. Se producen así figuras ambiguas, misteriosas, que evocan la oscuridad del pensamiento a partir de una figura exterior. Pero el espíritu sigue presionando y no se satisface con tales representaciones. El espíritu deviene artista en cuanto cobra conciencia de sí y se da resueltamente la figura humana.

B. *La religión del arte*

El artesano deviene artista al elevarse «a la forma de la autoconciencia». Entramos así en la segunda sección del capítulo sobre la religión. En ella se estudia la religión griega, pero el análisis interpretativo de Hegel se centra sobre todo en el arte y más especialmente en la literatura. Las consideraciones estéticas que Hegel hace aquí se separarán en su obra posterior cuando distinga claramente dentro del «espíritu absoluto» arte, religión y filosofía. Pero aun entonces las referencias religiosas no desaparecerán de la estética porque Hegel verá siempre en el arte una manifestación de lo absoluto. En la producción artística de Grecia nos acercamos ya a la actividad perfecta, a la producción espiritual de lo humano-divino que no mezcla ya «formas extrañas» («naturales») y formas inteligibles. La referencia histórico-política es aquí clara y Hegel la enuncia expresamente. A la religión del arte corresponde la comunidad ética tal como se estudió al comienzo del capítulo sobre el espíritu. En aquella comunidad los hombres singulares se sabían libres en la medida en que se identificaban con las leyes y costumbres del pueblo. En su religión veremos también la exaltación de lo humano que llegará al antropomorfismo total de los dioses. Sin embargo, siendo la religión la elevación por encima del espíritu real u objetivo de la vida política, y siendo también la anticipación de un concepto que la vida política no alcanza plenamente, habremos de observar en esa religión los rasgos que anticipan la separación del sí mismo individual respecto de la sustancia ética universal. Como ya vimos al tratar de la comunidad ética, los fundamentos de la rebelión de Antígona, destructora del bello equilibrio de la vida griega, son re-

ligiosos. Y más determinadamente ahora, al tratar expresamente de la religión, Hegel nota que si por un lado la religión da el goce del sí mismo, porque revela la absolutez de la autoconciencia, por otro lado destruye la eticidad porque destruye la organización social en clases o estamentos particulares. Vemos aquí, en concreto, el doble carácter de la religión que ya notamos al principio del presente capítulo. La religión por un lado se puede considerar como superestructura que justifica el orden social existente, porque descubre el carácter absoluto de los valores que constituyen aquel orden, pero por otro lado al completar aquel orden lleva consigo un germen revolucionario. Anticipa en la totalidad del concepto los valores todavía no realizados socialmente.

Por eso, la religión del arte traiciona a la eticidad: pone un principio de actividad pura que no se cumple en la identificación inmediata (todavía «natural») del individuo con la sustancia social. Esa religión lleva al individuo a su profundidad y desde la noche de la subjetividad pura habrá que ganar un orden social en el que se conjugue la libertad individual con los valores universales. Ese ideal, al que Hegel apunta, solamente empieza a ser posible después de la Revolución Francesa, porque ese momento histórico representa la maduración total de aquella personalidad individual que despierta con Antígona. En esos textos se hace patente el carácter «helenizante» de los ideales políticos de Hegel. Cierto que la Ilustración, influida por el neoclasicismo francés, había ya «helenizado» y el mismo Napoleón era sensible a los ejemplos clásicos, pero Hegel intenta una «restauración» muy *sui generis* de lo griego, ya que se trata más bien de recuperar el equilibrio clásico desde el tormento absoluto de la subjetividad religiosa.

Anticipando más de cerca la idea que dará lugar a la consideración del arte como primer grado del espíritu absoluto, Hegel escribe aquí que el arte griego constituye el arte absoluto. El arte egipcio, estudiado ya dentro de la sección dedicada a la religión natural, no es arte auténtico porque es «instintivo». Busca el pensamiento, pero solamente alcanza la abstracción. El arte griego, por el contrario, brota ya de una autoconciencia que se reconoce como tal, es ya consciente de la absolutez de lo humano y lo representa por ello como divino. Pero ese mismo razonamiento obliga a considerar a la religión revelada, que después se estudiará, como un estadio superior del espíritu en el cual ya no se da tampoco arte propiamente dicho. En la religión cristiana, en efecto, lo representado se identifica con la representación

misma en virtud de la Encarnación. El hombre —Cristo— no es ya una representación de la divinidad, sino que es Dios *per identitatem* y en ese sentido las representaciones religiosas cristianas dejan de ser «artísticas».

Veamos, pues, el desarrollo de la religión propiamente artística. En un párrafo de gran belleza, Hegel nos da la clave de todo el arte griego. El artista es sojuzgado por la fuerza universal de lo absoluto, sufre en su interior el *pathos* de la divinidad y pierde así la libertad de su autoconciencia. Pero esta violencia absoluta que padece el alma del artista es vencida a su vez por una fuerza igualmente absoluta: «el puro sí mismo del individuo».

«Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia no configurada (la divinidad); haciéndose dueña de ella, convierte aquel *pathos* en su materia y se da así su contenido; y esta unidad surge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado.» [20]

La fuerza invencible del yo humano domeña el *phatos* divino y lo hace materia de su actividad. Así se otorga un contenido al yo, un contenido que es la esencia misma de lo divino que se ve así dominada por el artífice y recibe forma humana. En definitiva, la materia sobre la que trabaja el artista griego no es tanto el mármol como el *pathos* de la divinidad. Y esa pasión infinita, domesticada por la actividad humana, queda plasmada en obras perfectamente delimitadas y claras, en obras cuya forma es el hombre.

a) *La obra de arte abstracta*

Dentro de esta sección, dedicada a la religión del arte nos encontramos con una subdivisión en tres apartados: la obra de arte abstracta, la obra de arte viviente y la obra de arte espiritual. Bajo el primer epígrafe se estudian las estatuas, los himnos y el culto de la Grecia primitiva. Bajo el segundo encontramos sobre todo el culto al hombre vivo, el atleta de los Juegos Olímpicos. Bajo el tercero se estudia la gran literatura griega en sus tres géneros, epopeya, tragedia y comedia.

Sabemos ya que las figuras de conciencia más inmediatas las considera Hegel las más abstractas en oposición al sentido común. Así, ya al principio de la Fenomenología, se contempla a la conciencia sensible como la más abstracta, puesto que sólo sabe de su objeto que es «esto». En esa abstracción se separa además al máximo el objeto y la autocon-

ciencia. Por eso llama aquí Hegel «obra de arte abstracta» a las imágenes de los dioses y sus templos. El templo representa la universalidad. Se construye con columnas, en las cuales la forma orgánica ha sido ya superada y convertida en forma geométrica, pero que retiene proporciones inconmensurables. El dios, por su parte, tiene forma humana. Lo animal se ha separado del dios y a lo sumo se retiene junto a él (estatuas de Zeus, por ejemplo, con el águila). Si al principio la pluralidad de dioses significaba la pluralidad de las fuerzas naturales, ahora esta pluralidad cobra un significado distinto, representa la pluralidad de «espíritus particulares» en que se divide la sociedad helénica, conservando solamente un eco lejano de los primitivos titanes.

En estas representaciones no solamente se separa lo universal (templo) de lo particular (dios), sino que lo singular (el artista) se pone desinteresadamente al margen de su obra. Pero esa separación o abstracción deberá superarse «porque el concepto del espíritu no puede prescindir del momento de la autoconciencia».[304] La personalidad singular deberá incorporarse a la obra, así lo exige el concepto de espíritu que dirige la evolución. Por ello el artista experimenta dolorosamente el no haber creado un objeto igual a sí mismo, en lo que consistiría la actividad perfecta. Y no le satisfacen tampoco, ni la admiración popular ante su obra, ni la alegría que él mismo experimenta al producir. Esa admiración y esa alegría confieren ya una cierta vida a la obra, pero es vida extrínseca a la obra misma. Así pasamos al himno, obra en la cual se intentará incorporar el yo.

En el himno la autoconciencia singular del poeta se expresa y se contagia a los oyentes. El himno expresa una devoción o sentimiento interior que adquiere ser-ahí, y en la recitación y audición del himno se establece una corriente espiritual que es «obrar de todos». En seguida compara Hegel esta forma de lenguaje, representada por el himno, con otras formas de expresión, midiendo siempre su imperfección desde el concepto de lenguaje que vimos al estudiar la cultura. El lenguaje del oráculo habla particularidades, carece, por tanto, de universalidad. La ley habla un lenguaje universal que no es extraño a la autoconciencia, puesto que el hombre helénico se ha identificado con las leyes y costumbres de su pueblo. Pero esa universalidad no alcanza a la personalidad singular, todavía dormida. Por eso la ley no es tampoco el lenguaje completo y necesita del oráculo que complete su indeterminación. En un estadio ulterior la voz del oráculo se interioriza (Sócrates), pero por vía de refle-

xión sobre la particularidad propia, se alcanza solamente un saber negativo. Saber negativo que es superior, porque sabe su propia particularidad como particularidad, pero que no llega al lenguaje universal y singular a la vez. Hegel apunta a ese lenguaje perfecto. Mientras tanto, el himno se descalifica por su fugacidad, pero frente a la coseidad de la estatua ha significado un progreso hacia la espiritualización.

El culto (Hegel se refiere a los cultos de Baco y Ceres) intenta la unidad de lo divino estable, representado por la estatua, con lo divino móvil, representado por el himno. En el culto se encuentra ya un movimiento de descenso de la esencia divina que se comunica al hombre y un movimiento de ascenso de la autoconciencia que se diviniza. Ese movimiento se esbozó en el himno, pero en el culto se añade una acción bilateral que pertenece a lo espiritual.[385] Por un lado, el sacrificio renuncia a la posesión propia. Pero, por otro lado, en el sacrificio muere también el objeto sacrificado que es representación de lo divino: muere por tanto el dios. Se supone también un sacrificio divino. Ese doble sacrificio alcanza su positividad en el banquete.

Pero también esa satisfacción es incompleta. No brota un fruto objetivo verdaderamente adecuado al hombre y el defecto del culto se suple solamente con devoción interior. Pero Hegel nota profundamente que la dinámica del culto lleva hasta el trabajo. Construir la morada de los dioses es un sacrificio hecho en honor de los mismos. Ese trabajo es grato a los dioses y el que lo ejecuta se justifica. Es un trabajo que no es egoísta porque no hace obra particular. Ese trabajo alcanza un honor real y objetivo para el dios. Honor que es devuelto al hombre de una manera también real y objetiva. El templo es algo más que una bendición representada, es una bendición real porque es algo útil y honroso para el pueblo que lo posee. Texto significativo que muestra la pendiente secularizadora de la religiosidad hegeliana que tiende a plasmarse en «obras públicas», en acción histórico-social, y también indicación importante para la historia del concepto de trabajo. El trabajo es aquí medio de unión efectiva con lo universal que alcanza un fruto presente y no simplemente esperado.

b) *La obra de arte viviente*

El proceso humanizador y realizador de la representación religiosa llega así hasta el hombre mismo, pero en su primer momento el hombre es visto todavía como vida corpo-

ral perfecta, como atleta. Esa nueva figura religiosa procede del culto. En el culto el hombre se justifica en un sentido más verdadero que en las religiones anteriores. En relación con la esencia luminosa el hombre adquiría ya una situación respecto de la divinidad, pero era la situación de hombre dominado o sojuzgado. En el culto, por el contrario, el hombre se libera porque recupera desde la divinidad no solamente el ser sino la mismidad. Eso es así porque la religión de la esencia luminosa era la religión de pueblos esclavizados, mientras que el culto helénico es la religión de un pueblo libre. El culto engendra una conciencia satisfecha, aunque sea parcialmente, y el dios vive en el hombre como en su morada. Se alcanza ahora un *pathos* tranquilo, no tenso como el *pathos* del artista que está al origen de la religiosidad griega. Con ello se ha completado un ciclo de la esencia que se ha objetivado en la naturaleza, se ha sacrificado y ha sido comida y bebida en beneficio del hombre. Ahora el hombre es consciente de su unidad con lo esencial y en esa unidad se revela precisamente qué es lo esencial. Pero nótese que en el banquete cúltico se ha comido pan y se ha bebido vino, productos naturales. El misterio del pan y el vino no es todavía el misterio de la carne y sangre como lo será en el cristianismo. Eso significa que ese ciclo habrá que recorrerlo de nuevo, no ya como ciclo «natural», sino como ciclo personal o humano. El sacrificio de la esencia divina no comportará una objetivación de la misma en el reino de la naturaleza, sino su encarnación en el mundo histórico, y el fruto del banquete cúltico no será ya un fruto alimenticio que termina en la exaltación del hombre como ejemplar acabado de la vida, sino un fruto de vida social.

En el atleta olímpico se festeja al hombre. La Olimpíada es «la fiesta que el hombre se da en su honor»[306] después de haberse justificado por el culto. Éste ha terminado en la danza de las bacantes que representa el «tumulto indomeñado de la naturaleza bajo la figura autoconsciente», es decir, humana,[307] pero la Olimpíada representa la quietud de ese tumulto natural y su objetivación. El hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua de los dioses. Su cuerpo vivo es la imagen acabada de lo esencial. Se destaca un hombre singular, como atleta premiado, y éste es «la más alta representación corpórea de la esencia».[308]

La exaltación de la vida corpórea, sin embargo, no satisface las exigencias del espíritu. El impulso del concepto busca una vez más el lenguaje: una interioridad exterior, una exterioridad interior. No basta que el entusiasmo báquico

haya pasado al equilibrio del cuerpo bello, hay que lograr una claridad elaborada, fruto del espíritu mismo. Y esa claridad solamente puede darse en el lenguaje. Un lenguaje que no sea contingente como el del oráculo, ni universal abstracto como el de la ley, sino que debe representar la universalidad de la existencia singular del hombre individual. Pasamos así a los géneros propiamente literarios de la cultura helénica: la epopeya, la tragedia y la comedia.

c) *La obra de arte espiritual*

El Panteón griego es para Hegel la unidad de los dioses particulares de los pueblos que antes se combatían. Esa unidad se realiza en el lenguaje literario y significa, bajo la forma de un solo cielo, la unidad lograda en la tierra. Esa unidad es imperfecta, no se ha conseguido un solo Estado helénico y por ello la unidad del Panteón es también precaria. En la epopeya vemos una agrupación o federación de hombres, naturaleza y dioses. Dioses y hombres viven amistosamente y eso constituye una representación velada de la unidad esencial del espíritu. Así el lenguaje del aeda sustituye ahora al culto. La recitación del poema expresa y realiza la universalidad de los pueblos helénicos, universalidad que, a su modo, desciende hasta la singularidad. La universalidad, en efecto, está representada directamente por los dioses, los héroes representan a la particularidad en que se divide la cultura griega y la singularidad está representada por el aeda. Éste, sin embargo, ocupa un lugar muy secundario. No se hace valer como tal. Y ésa será la dimensión que la evolución ulterior habrá de valorar. El aeda produce en virtud de un *pathos* que ya no es fuerza natural más o menos domeñada, sino memoria histórica, un primer grado de interiorización del recuerdo que se deberá dominar por el concepto.

Con la epopeya tenemos una presentación objetiva de lo que ocurría en el culto y quedaba allí inexpresado: la unidad de los hombres y los dioses. Pero esa representación épica es una representación meramente sintética, que junta los dos polos sin encontrar el origen de la unidad en el proceso necesario del concepto. Hombres y dioses actúan unidos, pero no se sabe por qué. Ese defecto formal conduce al ridículo; unos u otros son superfluos. Y lleva también al conflicto de los dioses entre sí, «como si los dioses olvidasen su naturaleza eterna». Todos —hombres y dioses— quedan sometidos a la fuerza superior de un destino fatal e incógnito. Pero ya sabemos que para Hegel el destino es siempre la pre-

sencia anónima del concepto. El destino representa una necesidad ciega, sin contenido concreto, que se ha de llenar. Y en el otro polo queda el aeda como singularidad que se debe universalizar en sí misma y no solamente en virtud de su canto.

La tragedia es una forma superior de lenguaje. El héroe habla ahora por sí mismo y no a través de un rapsoda que le presta su boca. El espectador ve y oye hombres autoconscientes que conocen su derecho y su fin, que saben decir esos derechos y fines. Pero son personajes ficticios que hablan a través de una máscara.

En la tragedia vemos primeramente un coro. Representa la pervivencia del primer lenguaje literario (la epopeya) en la tragedia. El coro es pueblo viejo, sin vigor conceptual, que ensalza cada momento particular de la tragedia sin llegar a comprenderlo. Cuando se le presenta la fuerza del destino fatal ve solamente una fuerza superior que le queda extraña, ante la que siente temor. Y sólo le queda el compadecer a los héroes sometidos a esa fuerza. El coro representa así en el escenario al público mismo, al pueblo que ve la tragedia presintiendo en ella la fuerza del concepto, pero sin llegar a concebirlo.

En segundo lugar aparece en la tragedia el héroe mismo. Él es el hombre real que habla un lenguaje real y no ya a través de una narración en estilo indirecto, como ocurría en la epopeya. Pero la máscara le es todavía esencial, lo cual significa que el actor se reviste de su personaje y por tanto

«que el arte no contiene todavía al sí mismo verdadero y propio».[77]

El héroe asume y encarna solamente una dimensión del concepto. Se hace representante, como veíamos, del Estado o de la familia. Cae así en la particularidad y la dimensión ignorada del espíritu, que él en su acción lesiona, acaba por vengarse del héroe bajo la forma de destino.

Por último, aparecen también en la tragedia los dioses, representantes directos de la universalidad y que se ven afectados por la división. Dioses de lo alto y de lo bajo, de la luz y de las tinieblas, expresando así que la división trágica que supone la particularidad de los héroes afecta a la divinidad misma.

La tragedia estalla en virtud de una dialéctica de saber e ignorancia. Hegel repite aquí, sustancialmente, lo que ya expuso a propósito de la disolución del Estado ético. Los héroes se ocultan a sí mismos el derecho ajeno. Por eso su

acción es delictiva y el destino interviene disolviendo las diferencias en que se había estructurado la sociedad griega. Pero ese desenlace repercute en la tragedia misma y por tanto en la religiosidad. El cielo se despuebla porque era «una mezcla sin pensamiento de individualidad y esencia». Por ello el obrar de los dioses se manifestaba «como un obrar inconsecuente, contingente, indigno de la divinidad»[400] y el trabajo desmitizador de la Filosofía griega viene ya exigido por la dialéctica de la tragedia:

«La eliminación de tales representaciones carentes de esencia, que los filósofos de la antigüedad reclamaban, comienza ya en la tragedia...»[399]

El Olimpo se derrumba y se desintegra también el personaje trágico:

«La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe (...) sin estar separada del coro, de la conciencia universal.»

Esta autoconciencia sin máscara y popular será ahora el personaje cómico.

La comedia significa la humanización total, no sólo del héroe, sino de los dioses mismos. Primero, los dioses pasan a ser «universales» sin rostro humano, sin mismidad ni realidad. La individualidad que se les presta es meramente imaginaria (nubes). El hombre es ahora el único dios. Está incluso por encima de los dioses, puesto que es él quien los crea (él es quien universaliza). Cuando el actor se reviste de la máscara de los dioses ironiza. En definitiva no queda otra cosa que el hombre y éste es tanto actor como espectador de la comedia. Si queda una diferencia es la que se establece entre hombre y pueblo, pero acaba por vencer éste. El hombre tiene el pensamiento de lo universal, pero ese pensamiento es meramente teórico y el *demos* se burla de esos pensamientos. «Lo bueno», «lo bello», no escapan a la ironía de la comedia porque son pensamientos universales «vacíos» y admiten cualquier contenido.

Lo único que permanece firme es la fuerza negativa de la mismidad o subjetividad humana. Todo lo que se quiere erigir como esencial cae ante la fuerza demoledora del hombre. Desaparece el terror religioso y bajo esta forma escéptica queda en pie la conciencia perfectamente satisfecha, antítesis de la conciencia desgraciada:

«un bienestar y un sentirse bien de la conciencia tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia».[401]

Así culmina el proceso humanizador de la religión que ha absorbido la esencia absoluta, como negatividad, en la conciencia humana. Podría parecer que aquí hemos llegado al fin puro y simple de la religión, pero Hegel abre en seguida una nueva dialéctica, la de la religión revelada o manifiesta, en que esa humanización de Dios cobra un nuevo sentido.

C) *La religión manifiesta*

Mejor que «religión revelada» creemos que «*Die offenbare Religion*» se traduce por religión manifiesta. En ella la representación manifestativa de la esencia se iguala con la esencia representada. El compendio de historia de las religiones que Hegel nos ha ofrecido hasta aquí se puede resumir diciendo que la representación religiosa ha pasado «de la sustancia al sujeto», expresión que, por otra parte, compendia todo el sentido de la Fenomenología.[402] Pero así como el objetivo de Hegel consiste en que la sustancia sea también sujeto y el sujeto sustancia, en el proceso de la religión estudiado hasta aquí, la sustancia ha pasado a sujeto habiendo perdido la esencialidad sustancial. La religión griega en especial, ha pasado de la coseidad de la estatua, a través del culto, a la mismidad humana. Ahora se puede formular este resultado diciendo que «el sí mismo es la esencia absoluta». No hay más dios que el hombre. Pero en este resultado la esencia se ha degradado a predicado, y según el concepto perseguido por Hegel debe juzgarse ese resultado como unilateral.

Por ello escribe Hegel que la proposición que enuncia que «el sí mismo es la esencia absoluta» se ha de invertir. Tal proposición es en rigor atea, irreligiosa. Debe conseguirse que la esencia absoluta sea el sí mismo, sin que la mismidad se degrade tampoco a predicado, sino que la sustancialidad del sujeto sea verdaderamente subjetiva, esté animada con la vida del concepto. Invertir, pues, la proposición irreligiosa en que termina la comedia clásica no puede significar un retorno a la religión natural, a la esencialidad inerte y sin diferencias. En definitiva, se trata de lograr una sustancialidad dotada de vida espiritual o un sujeto que sea verdaderamente esencial. Ambos momentos deben ser igualmente primarios:

«el espíritu es, pues, tanto conciencia de sí como de su sustancia objetiva, cuanto autoconciencia simple que permanece dentro de sí».[403]

Veamos ahora cómo se logra ese objetivo espiritualizador de la religión. El resultado irreligioso de la comedia se pone en paralelo con el Estado de derecho, figura correspondiente al Imperio romano, en el cual la persona valía en sí misma y por sí misma. También ese momento religioso corresponde al estoicismo estudiado en el capítulo dedicado a la autoconciencia. En estas figuras se proclama el valor del individuo humano, pero ese valor queda meramente pensado. La realización social e histórica del derecho romano y del pensamiento estoico es nula. Por eso el escepticismo sustituía al estoicismo como conciencia de la fuerza meramente negativa del pensamiento que perdía toda sustancialidad. La conciencia desgraciada sabía finalmente que la esencia estaba más allá de ella y ella misma no era más que un dolor infinito.

Tenemos así que la conciencia desgraciada es el reverso de la conciencia cómica: ambas son conciencia de la muerte de Dios,[404] pero así como en la conciencia cómica esa muerte de Dios tiene un sentido ateo, en la conciencia desgraciada tiene un sentido creyente. Dios se ha perdido para esa conciencia, ella misma es la nostalgia de esa ausencia, y por ello no se satisface jamás. Esa conciencia desgraciada triunfa sobre la satisfacción de la conciencia cómica, porque el hombre no puede renunciar a lo esencial declarándolo simplemente evaporado una vez se ha reducido a lo humano. Pero quedará como válida esa reducción. El cristianismo proclamará efectivamente que el hombre es Dios, pero mantendrá al mismo tiempo el otro polo de las exigencias del espíritu, la sustancialidad de la esencia divina.

La victoria de la conciencia desgraciada sobre la conciencia cómica comporta la ruina de la antigüedad clásica. Lo antiguo se ha convertido en museo. En un párrafo lleno de nostalgia, Hegel escribe:

«Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatutas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espiritual, y sus juegos y sus fiestas no infunden ya a la conciencia la gozosa unidad entre ellas y la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento (por la fuerza del destino) de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora ya sólo son lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, como si una doncella

nos presentara esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo...»

Pero Hegel no se deja vencer por esa nostalgia. Si bien es cierto que

«nuestro obrar, cuando gozamos de esas obras, no es ya el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es obra exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etcétera».

Sin embargo, a pesar de que la reconstrucción histórica de la antigüedad no logra infundir vida al museo, Hegel cree que la nueva vida que la antigüedad cobra al ser comprendida en su dinámica espiritual es realmente una vida superior:

«lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que la naturaleza que los presentaba de un modo inmediato... al reunir bajo una forma superior todas esas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda esas obras de arte es más que la vida ética... pues es la reminiscencia del espíritu... es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu».[405]

Hegel amó lo clásico y no quiso perderlo. Está seguro de que nada valioso puede perderse y la revelación de lo humano que Grecia significa cobra nueva vida en el corazón mismo de su filosofía. No son los estudios meramente históricos los que devuelven la vida a lo clásico, sino su incorporación bajo la luz de la autoconciencia desarrollada.

Pero lo clásico debía morir. La maduración de la conciencia cómica hasta convertirse en conciencia desgraciada es el adviento del nuevo espíritu. Los espíritus de la antigüedad aguardan algo nuevo. Todos ellos han sido penetrados por el dolor de la ausencia de lo esencial. Pero ese dolor es el dolor de parto del espíritu. Y así nace, en su versión «hegeliana», Cristo. Al llegar a este punto, Hegel nos da su «Navidad especulativa»: el nacimiento de un nuevo espíritu que «en la simplicidad del concepto puro contiene las figuras pasadas como momentos suyos».[406]

El nuevo espíritu tiene en sí mismo los dos lados que la conciencia cómica reunía bajo un juicio deficiente: «el sí mismo es la esencia». En otras palabras:

«Esta encarnación humana de la esencia divina, o el que ésta tenga esencialmente y de modo distinto la figura de la autoconciencia es el contenido simple de la religión absoluta.»[407]

Y porque reúne los dos polos, autoconciencia y esencia divina, la religión dice, bajo modo representativo, que Cristo tiene un padre celeste y una madre terrena.

Sigue un párrafo de importancia decisiva para la interpretación del idealismo hegeliano en su relación con el kantismo. Hegel se opone radicalmente al formalismo kantiano que no puede reducir el extrinsecismo de la aportación aposteriori. El idealismo «objetivo» proclama sobre todo la unidad (si queremos hablar así) de lo apriori y lo aposteriori. Pues bien, esa tesis central en Hegel se glosa aquí en relación con el cristianismo. La verdad de la encarnación implica la verdad absoluta de lo exterior: reducir la verdad a interioridad significa condenarse a una religiosidad «turbia», a una noche en que todos los gatos son pardos. Y por eso Hegel critica la reducción racional de la religión cristiana operada por Kant porque no salva la verdad de la objetividad. La religiosidad kantiana viene a ser así una forma de conciencia desgraciada. Una conciencia que permanece extraña a lo absoluto plenamente objetivo. El movimiento de la conciencia desgraciada es unilateral, solamente capta el «lado de la enajenación», la alteridad, pero no capta la verdad del dogma central del cristianismo, la encarnación, la unidad de lo distinto. Así, para Hegel, el cristianismo recoge también la verdad de la conciencia cómica en la cual culmina el humanismo clásico. Y por eso cree Hegel que su filosofía es la interpretación correcta del cristianismo, su auténtica racionalización, mientras que la interpretación kantiana debe conducir a un racionalismo profundamente irreligioso: interpretar a Cristo como mera expresión de una moralidad vaga, reducirlo a «ropaje» extrínseco de la divinidad, es una interpretación que «no logra ninguna fe».[408]

La interpretación hegeliana del cristianismo es sin duda más profunda que la kantiana y más cercana a su esencia. Que, por otra parte, Hegel hace también una reducción racional que la ortodoxia cristiana seguirá discutiendo, no necesitamos decirlo. Sobre todo, resultará escandaloso y difícilmente explicable para la conciencia ortodoxa, el acento especial que Hegel pone en la necesidad de esa Encarnación. El nexo entre la esencia divina y su humanización es un nexo necesario y la captación de esa necesidad piensa Hegel que es esencial para la fe. El creyente cree que el espíritu —lo esencial— está ahí, en ese hombre de carne que está delante.

Lo contingente de la carne y sangre de Cristo pasa a ser lo necesario. Es lo necesario necesariamente. Y esa representación no se puede interpretar como imaginación piadosa: hay que tomar en serio el ser-ahí inmediato y reconocer en él a Dios. No hay que engañarse, dice Hegel: la Encarnación es la verdad suprema de Dios. En ella parece descender, «pero de hecho es aquí donde alcanza la esencia suprema». En la Encarnación Dios retiene, en su ser otro, la igualdad consigo mismo. Su enajenación significa un perfeccionar su identidad consigo mismo. Es la misma ley que hemos visto en la relación intersubjetiva cuando se perfeccionaba por el reconocimiento mutuo. El yo es en-sí y para-sí cuando es para-otro. En la Encarnación es donde se revela la sustancia como sujeto y revelarse como sujeto significa revelarse como subjetividad que se realiza enajenándose.

Hegel ha subrayado hasta aquí la verdad sensible de la Encarnación, la necesidad de reconocer lo absoluto en aquello que parece estar más alejado de él. Pero en seguida completa su pensamiento al añadir que Dios sólo es asequible mediante el saber especulativo. Lo absoluto se encuentra en el objeto sensible, pero solamente se le identifica como tal mediante la captación de la necesidad conceptual. Ahora bien, la necesidad conceptual en su forma propia solamente la capta el saber absoluto. No queda sino decir que la religión absoluta expresa bajo una forma representativa, y por tanto deficiente, la necesidad misma del concepto. Se trata, por consiguiente de una captación intuitiva en el doble sentido de la palabra: en la intuición sensible que se prolonga hasta la intuición intelectual. Esa intuición intelectual, sin embargo, carece del desarrollo del concepto. Y ese desarrollo solamente lo puede dar el saber especulativo en sentido propio que logrará mediar esa intuición inmediata. El movimiento del ser sensible, en la representación cristiana, vuelve al espíritu. El sí mismo inmediato ofrecido por la intuición sensible (la humanidad de Cristo) deviene autoconciencia universal. Se capta la necesidad de que esto sea así, pero se expresa deficientemente como una realidad meramente fáctica. La comprensión conceptual de esa necesidad significará entender que el concepto se enajena necesariamente.

La comunidad cristiana no alcanza esta meta especulativa. Retiene lo sensible, el hecho de la Encarnación, como un pretérito. Y por ello, en el seno del cristianismo, subsiste una diferencia entre el más allá y el más acá: queda un resto de escatología por realizar. Por ello es necesaria una nueva reconciliación, que realice aquí la verdad de la representación

cristiana. Hegel se opone así a una tendencia siempre latente en la comunidad cristiana que va a buscar las fuentes de su renovación o reforma en la comunidad primitiva. No se trata, para Hegel, de mirar hacia el pasado, sino hacia el futuro. Y no precisamente un futuro lejano, sino el futuro inmediato de los nuevos tiempos anunciados por la Fenomenología: la realización de la comunidad universal que empieza a ser posible con la Revolución Francesa. Esa comunidad será la realización plena del espíritu, anunciada por la religión cristiana y comprendida por la filosofía hegeliana.

Visto ya el contenido simple de la religión absoluta —la Encarnación— Hegel nos ofrece en pocas páginas el desarrollo de ese contenido. Es un esfuerzo de gran valor para condensar todo el cristianismo, casi se podría decir un intento de deducirlo desde la tesis de la Encarnación.

Ese desarrollo está conducido por la tríada de momentos que constituyen al espíritu. Tres momentos que recuerdan el esquema de la salida y retorno de la sustancia espiritual tal como la concebía el neoplatonismo. Un primer momento de pensamiento puro o autoconciencia, un segundo momento de salida, escisión o descenso, que corresponde en lo intelectual, a la representación objetiva, un tercer momento de retorno de esa objetividad enajenada a la autoconciencia de que brotó.

Esos tres momentos constituyen la Trinidad. El primero corresponde al Padre como esencia divina siempre igual a sí misma, pero esta esencia no está vista, en la religión absoluta, como esencia quieta, sino como espíritu. Eso significa que tiene en sí la negatividad o la diferencia. En cuanto esa diferencia se representa como acaecer se dice que el Padre engendra al Hijo. Éste es el segundo momento, pero retorna inmediatamente al origen y tenemos entonces la unidad del Padre y el Hijo que en la representación religiosa se llama el Espíritu. Para nuestro objeto debemos resaltar cómo Hegel ve, en su interpretación especulativa de la Trinidad, que la Palabra divina representa el momento de enajenación que al ser escuchada retorna a su origen y constituye al Espíritu. A nivel trinitario Hegel continúa operando con categorías propias del reconocimiento intersubjetivo: el ser para sí consiste «en saberse a sí mismo en el otro».[409] El concepto de Espíritu queda así determinado como el movimiento que incluye los tres momentos desarrollados. Al considerar especulativamente ese movimiento, los tres momentos resultan inseparables, y solamente la representación hace de ellos sustancias aisladas.

Después de considerar el movimiento trinitario en sí mismo Hegel pasa a considerar ese movimiento en su continuación terrestre. Correspondería a lo que los teólogos llaman «movimiento *ad extra*», aunque dentro de la mentalidad hegeliana el término *ad extra* resulta inadecuado. Es aquí, en esa especie de deducción de la creación, donde la libertad divina, tan subrayada por las fuentes cristianas, queda más malparada. Así Hegel escribe que «la creación es la palabra de la representación para el concepto mismo con arreglo a su movimiento absoluto».[410] Según esto, el movimiento creador se ve como despliegue necesario de la diferencia existente en el seno de la divinidad.

En seguida se estudia la dialéctica de mal y bien, punto en que la ortodoxia cristiana haría también sus reservas, puesto que el mal aparece como momento necesario del despliegue y acaba por ser reabsorbido en el movimiento de retorno. El mal consiste en el ir dentro de sí de la autoconciencia. Si la alteridad inherente a la esencia divina llega hasta la división (creación) ésta se divide ulteriormente en criatura mala y criatura buena. En cuanto el bien permanece, y se concibe como perteneciente a la divinidad, nos encontramos con la representación de la Encarnación. Pero Hegel subraya que el mal no es algo enteramente ajeno a la esencia divina. La representación de la cólera divina sería, según esto, el esfuerzo por pensar que el mal es momento de la esencia.

La antimonia del bien y el mal no puede resolverse por la representación misma. Sólo la comprensión especulativa o dialéctica podrá dar cuenta adecuada de esa división. Bajo la representación esos momentos se separan y resultan inconciliables. Pero la representación, por presión del concepto, hace un esfuerzo para resolver la cuestión y aparece la doctrina de la Redención. El bien sale a la busca del mal para reintegrarlo a sí. Y así tenemos el movimiento de la Encarnación que se continúa hasta la muerte y resurrección. En la resurrección el mal es vencido y se gana la conciencia universal que funda la comunidad.

A pesar de esa reabsorción del mal, oponiéndose radicalmente a cualquier género de maniqueísmo, Hegel explica en seguida que su especulación no iguala bien y mal. Son distintos. Pero la esencia divina no es absolutamente ajena al mal.

Con la victoria sobre el mal se ha cumplido el retorno al espíritu y se ha ganado la autoconciencia universal que abre la vida comunitaria. La comunidad eclesial tendrá ahora que

producir para-sí lo que ya es en-sí (en la divinidad continuada por el proceso de la redención) y de esta manera comenzará a existir la comunidad universal. Para ello habrá que superar el mal en la autoconciencia misma. La autoconciencia al ir dentro de sí se separa de lo inmediato y peca, pero en la comunidad sabe ese mal como mal. Así se supera el mal y el hombre aprende que la «universalidad del espíritu» es el fruto de la muerte y resurrección cotidianas. En ese momento la exposición hegeliana recuerda el momento del perdón: cometer el mal se veía allí como fatal, pero se imponía el confesarlo y solamente así se superaba esa negatividad y se lograba la comunidad.

En definitiva, lo que muere al hablar de muerte de Dios es «la abstracción de la esencia divina», lo que muere es una concepción representativa que separa a Dios del mal. La aproximación entre esa doctrina de la redención cristiana, tal como se vive en la comunidad cristiana, con los textos que encontramos al final del capítulo sobre el espíritu la hace el mismo Hegel:

«El concepto de espíritu había ya llegado a ser para nosotros cuando entramos en los dominios de la religión, a saber, como el movimiento del espíritu cierto de sí que perdona el mal y con ello se despoja al mismo tiempo de su simplicidad (unilateral) y de su dura inmutabilidad, o como el movimiento en el que lo absolutamente contrapuesto (recordemos que allí se hablaba de diferencia absoluta) se reconoce como lo mismo y hace brotar este reconocimiento como el sí entre estos extremos: este concepto es el que ahora intuye (no concibe) la conciencia religiosa...»[411]

En la religión, sin embargo, la comunidad es imperfecta. Está escindida, conserva una cierta extrañeza respecto de la esencia divina que se representa bajo la forma de «gratuidad de la salvación». Permanece por lo mismo afectada por la oposición de un más allá. La salvación plena está para ella en el futuro, tiene que esperar aún su transfiguración. Podemos ahora comprender que la etapa que Hegel anuncia con su saber absoluto, fruto a su vez de una evolución política posrevolucionaria, significa la presencia de ese futuro. Realización terrena y presente de la comunidad intuida y anticipada por la religión y que ahora, y sólo ahora, será posible concebir.

Capítulo décimo

El saber absoluto, clave para la comprensión de la historia como marcha hacia la comunidad universal

Con el saber absoluto corona Hegel el ascenso fenomenológico a la ciencia. La ciencia es el trabajo que queda por hacer y que Hegel mismo emprenderá con su Lógica primero y después con la Enciclopedia. Pero al fin de la Fenomenología la ciencia queda fundada, se ha ganado el «elemento», la plataforma donde asentar el edificio de la ciencia, es decir, la cientificidad. Pasamos así de las figuras parciales del saber al saber total. Pasamos del saber esto o aquello bajo un punto de vista parcial al saber uno, definitivo y absoluto.

El saber absoluto termina una dialéctica. Es la dialéctica que podemos llamar real o existencial de la conciencia, tanto individual como colectiva. Hemos llegado a la meta anunciada en la Introducción:

«donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto».[42]

En efecto, el saber absoluto

«es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el saber conceptual. La verdad no sólo es en sí completamente igual a la certeza, sino que tiene también la figura de la certeza de sí misma...».[43]

Coinciden ahora completamente certeza y verdad, polo subjetivo y polo objetivo en que la conciencia como tal se escinde y que constituyen el motor de su dialéctica propia. Pero eso no significa que el objeto o verdad quede absorbido por la certeza o saber. La diferencia subsiste, y se ha consolidado, incluso, al ser superada. El objeto ha ganado su total independencia y libertad en la medida en que se ve afectado por la mismidad del sujeto. El objeto es plenamente objetivo porque él mismo es subjetividad y está identificado como tal. Este objeto es la comunidad espiritual, un nosotros que es yo y un yo que es nosotros, que realiza en la existencia lo que el espíritu es desde siempre en-sí. Y el saber

que tiene por objeto a esa comunidad es saber del mismo espíritu que reintegra al sujeto absoluto su objetivación perfecta, sin restarle objetividad, sino confirmándosela.

El capítulo dedicado al saber absoluto es oscuro. Su dificultad es un tópico.[414] Pero debemos afrontarlo porque es el capítulo de las conclusiones. En él se define la Fenomenología en relación con el sistema que queda por escribir y se describe el saber absoluto, meta de la Fenomenología, en relación con todo el camino recorrido. Y en este mismo capítulo se nos da la definición que juzgamos más clara de la Fenomenología al situarla en relación con la Historia. Es «la organización conceptual de la Historia».[415] La Fenomenología nos da, por tanto, la clave para la comprensión de la Historia, es el aprendizaje de la gramática que permite leer la memoria de los hechos. Y por eso solamente, la unión de Fenomenología e Historia constituye la «historia concebida» *(ibid)*. Ideal del joven Hegel que ahora se ha cumplido, que permite la interiorización perfecta de los hechos, interiorización que no sea mera memoria *(Erinnerung)* o narración, sino comprensión, y que es condición para el desarrollo de todos los contenidos del saber en la atmósfera pura del concepto. Solamente así se podrá superar el formalismo del saber postkantiano, extrínseco a los contenidos materiales, y se podrán reconstruir esos contenidos en el lugar sistemático que les es propio de una manera estrictamente deductiva o científica, es decir, desde su principio. En este saber absoluto, por tanto, la filosofía puede ya abdicar de su modesto nombre y empezar a llamarse ciencia.[416] Todo «problema crítico» que supone la separación entre saber y cosa en-sí, entre saber humano y saber absoluto, está definitivamente resuelto porque se ha mostrado la absolutez del conocimiento que la comunidad absoluta alcanza de sí misma. Se ha resuelto el problema religioso que vive siempre de la desgracia de la conciencia, escindida entre ella misma y lo esencial, porque ahora el saber absoluto es el saber de la comunidad humana y lo que sabe es la totalidad del espíritu que es la totalidad sin resto y es ella misma. Y se ha resuelto, por último, el problema de la inteligibilidad de la Historia y del sentido de los acontecimientos políticos, porque la comunidad universal anunciada por la religión e iniciada por la Revolución Francesa está ya ahí, es el retumbar del cañón en la batalla de Jena que acompaña la redacción de las últimas páginas de la Fenomenología y que Hegel comprende perfectamente.

Que ese optimismo se debilite en el Hegel posterior no

nos importa ahora. El Hegel maduro de la Filosofía del Derecho se verá otra vez lejos de la comunidad universal. Napoleón, al coronarse como emperador, defraudó a toda una generación, porque recayó en la figura históricamente fenecida de la monarquía absoluta. Los Estados se organizaron dentro de su particularidad nacional y mantuvieron sus relaciones internacionales en estado de naturaleza, sin mediación racional, liquidando sus diferencias por la violencia.[47] Eso obligó al Hegel maduro a abrir otra vez un espacio para la historia futura. Pero eso no significó una renuncia a lo fundamental de su anuncio: los últimos tiempos han empezado, porque el fin de la Historia ha empezado a ser real. Este fin es la comunidad autoconsciente en la cual todos los individuos son libres porque son universales y se reconocen entre sí, no porque se tracen unas fronteras entre los derechos particulares de cada uno (eso no sería libertad, sino encarcelamiento en el derecho particular), sino porque el Todo es de todos, la voluntad individual de cada uno realiza el bien universal a través del perdón de la parcialidad de las acciones singulares. Este es el sentido global del saber absoluto. Veamos ahora más en detalle cómo Hegel lo describe:

La primera caracterización presenta al saber absoluto como confluencia de los resultados de la dialéctica del espíritu (perdón y reconciliación) y de la religión (religión manifiesta). En términos generales se puede decir que la religión aporta el contenido del saber absoluto y el espíritu que está al fin del desarrollo histórico aporta la forma de ese saber. La religión, aunque tiene por contenido el espíritu absoluto, desarrollado según los tres momentos que vimos en el capítulo anterior, no ha sobrepasado la forma de la conciencia. Eso quiere decir que conoce ese espíritu bajo un modo objetivo, como algo ajeno. A pesar de la Encarnación de la esencia divina, y a pesar de la maternidad humana del Redentor, la autoconciencia no ve en ello su propia obra. Por otro lado, esa forma objetivadora, propia de la conciencia, ha sido superada en la experiencia del perdón. En el acto de reconciliación descrito al fin del capítulo VI de la Fenomenología la autoconciencia se reconoce, se sabe a sí misma. Sabe ese acto como su propia obra y su propia reconciliación. Ambas dialécticas pueden confluir porque las dos muestran los tres momentos del espíritu, identidad inmediata, escisión y retorno a la identidad ahora mediada. No queda sino identificar aquel contenido objetivo de la religión con esa estructura final del acto intersubjetivo.

Ahora bien, la superación de la forma objetiva de la re-

ligión, nos dice Hegel, no ha de ser unilateral. La objetividad no debe ser absorbida por la autoconciencia. Eso significaría recaer en el idealismo subjetivo y desconocer la verdad de la representación religiosa.[418] La autoconciencia debe reconocerse en el objeto, cosa que solamente puede ocurrir si identifica ese objeto como su propio producto, pero ese producto es plenamente objetivo y libre, porque es el fruto de una enajenación o abnegación total. Por tanto, la subsunción del objeto de la religión bajo la forma de la autoconciencia deberá retener la verdad del objeto. Si por un lado ese objeto tiende a desaparecer en la autoconciencia, porque lo sabe igual a sí misma, por el otro se ve ahora como constituido por la energía misma de la autoconciencia. La subsunción tiene sentido negativo, pero también positivo. El objeto se reintegra a la autoconciencia y se pone por ella. De esta manera captamos ahora la totalidad de los momentos constitutivos del objeto al verlo como un ente espiritual: realidad libre puesta por el espíritu en su movimiento de abnegación y en la que el espíritu se reconoce.

Después de esa caracterización general del saber absoluto como confluencia de religión y espíritu, el texto de la Fenomenología hace un recorrido por las figuras objetivas analizadas a lo largo de la obra para resaltar la presencia en ellas de los tres momentos del espíritu. Esos tres momentos se identifican ahora con los cuantificadores de la lógica clásica: singularidad, particularidad y universalidad. La singularidad es lo inmediato, la particularidad se define por su relación con «lo otro», es el momento de la alteridad o enajenación. La universalidad es totalidad y corresponde con el momento de retorno a la simplicidad. Esos tres momentos aparecieron en los tres primeros capítulos de la Fenomenología. El ser inmediato era la cosa *(Ding)* de la conciencia sensible. El ser determinado o particularidad apareció en la percepción cuando se veía en la cosa una multiplicidad de propiedades. La universalidad se captó por el entendimiento. El objeto completo comprende los tres momentos, es el movimiento de ida y vuelta de los mismos. La conciencia sabe perfectamente el objeto cuando lo sabe constituido por los tres momentos y entonces lo sabe como igual a sí misma. Sin embargo, Hegel distingue aquí[419] dos modos en ese conocimiento global del objeto. El conocimiento más perfecto sería descendente o deductivo, sería un «puro concebir» el objeto sorprendiendo su generación a partir de la autoconciencia.

Ese será el modo de conocer propio de la ciencia o siste-

ma. El modo de conocimiento alcanzado en la Fenomenología no llega hasta ahí. La conciencia conoce al objeto «por el lado que pertenece a la conciencia como tal», es una identificación ascendente que reconoce en los momentos constitutivos de la objetividad total aquellos mismos momentos que constituyen a la subjetividad. Por ello ese saber no es, a lo largo de los trece primeros capítulos de la Fenomenología, una figura de concienia concreta, sino que es una figura de conciencia «general», la agrupación de las tres primeras figuras. Y esa agrupación la hacemos «nosotros» —autor y lectores de la Fenomenología— que reunimos las tres figuras bajo el epígrafe general de conciencia.

Hegel salta ahora el capítulo que dedicó a la autoconciencia y expone cómo en el capítulo «Razón» nos encontramos también con los tres momentos constitutivos. Por qué salta el capítulo autoconciencia es claro. Ese capítulo estudia figuras de conciencia subjetivas y ahora se trata de descubrir la estructura espiritual del objeto, no del sujeto. En el capítulo «Razón», por su parte, la atención volvía al objeto como conciencia observadora. Cierto que la observación se emprendía para reconocerse en el objeto, porque la razón era la certeza de ser toda realidad, pero lo que la conciencia observadora observaba no era, directamente, ella misma, sino el objeto.

El resultado de la observación se condensaba en aquella proporción que enunciaba «el ser del yo es cosa». Se trata del juicio frenológico que identificaba el espíritu con el cráneo.[20]

Teníamos ahí, por tanto, el momento de la inmediatez cósica o singularidad. Este juicio se invertía después para la razón activa y teníamos entonces que «la cosa es yo». Eso significaba que la cosa no se consideraba ya como cosa en-sí sino en relación con el comportamiento activo.

Hegel da aquí otro salto y empalma las figuras de la razón activa estudiadas en la sección B del capítulo «Razón» con el concepto de utilidad manejado por la Ilustración y que se estudió en el capítulo «Espíritu». Eso no nos sorprende porque sabemos que la estructura de las figuras es recurrente, ya que cada figura analiza al mismo espíritu en planos diversos. Lo que permite enlazar la razón activa con la Ilustración es el carácter relacional que se otorga a la cosa en ambas figuras. Una bajo la forma de razón activa individual, otra bajo la forma de conciencia histórica, consideran al objeto de su acción como objeto particular y que por su particularidad queda referido a otro. Por último el

momento de la universalidad se ganaba para el objeto tanto al término de la dialéctica de «la cosa misma» como «sustancia espiritual» dentro del capítulo «Razón» como en la interioridad moral que aparece al final del capítulo «Espíritu». En este último momento se eliminaba, sin embargo, el ser-ahí, la naturaleza, como extraño a la moralidad universal y se absorbía la moralidad en pura certeza subjetiva. Eso era la unilateralidad de la conciencia moral y del «alma bella».

La fuerza de la reconciliación que estudió Hegel como término de la dialéctica del espíritu consistía en que esa absorción unilateral quedaba superada. En la reconciliación se reunían en una sola figura los tres momentos del espíritu. En efecto, la reconciliación se lograba por el lenguaje. Éste era el ser-ahí de la certeza subjetiva; representaba, pues, la singularidad. Las obras que acompañaban al lenguaje escindían la unidad inmediata de la buena conciencia porque ponían una acción particular. Tenemos ahí el momento de la particularidad que corresponde a la enajenación y que llega hasta el extremo del mal. Pero el perdón representaba la universalidad lograda y la reconciliación de aquella escisión. Así llegábamos a una certeza singular que es inmediatamente saber puro y universal a través de la enajenación de la acción particular perdonada.

El resultado de esa dialéctica del espíritu es, por tanto, la reconciliación del espíritu consigo mismo y el mismo resultado por otra parte nos aparece también como término de la dialéctica de la religión. La diferencia entre ambas reconciliaciones consiste en que la primera se realiza bajo la forma del para-sí, mientras que la segunda se hace bajo la forma del en-sí. La primera tiene una prevalencia subjetiva, es para la autoconciencia, mientras que la segunda tiene un valor prevalentemente objetivo. El saber absoluto debe hacer la reconciliación total sin desnivelar, ni en el contenido ni en la forma, subjetividad y objetividad total. Al llegar a ese punto el texto ofrece un interés especial[451] para la interpretación de la superación de la religión que opera el saber absoluto. No olvidemos que la forma del saber absoluto la aporta la figura del perdón y esa figura no es inmediatamente religiosa. Está al término de la evolución de las figuras de conciencia del mundo, con referencias concretas a la historia profana (Revolución Francesa, prerromanticismo del «alma bella»). Según esto, quien absorbe o subsume es el mundo. La evolución de la religiosidad lleva al

mundo. Y es el mundo quien digiere bajo su forma propia el contenido de la religión. Dos páginas más adelante leemos, en efecto, la interpretación del paso de Edad Media a Renacimiento como una renuncia de la conciencia religiosa a resolver su desdicha por medios estrictamente religiosos y buscar la solución en la mundanidad:

«(la comunidad religiosa) solamente cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí misma, puesto, que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del mundo intelectual o más bien para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí mismo real. De una parte, mediante la observación, encuentra el ser ahí como pensamiento... etc.».[422]

Parece, por tanto, que la religión permanece estéril mientras no sale de su esfera, y la vida político-social es la que debe realizar la comunidad de los hombres libres representada por la religión. En el saber absoluto parece que la reducción secular de la religión se acentúa más todavía al absorber su contenido afectado por la extrañeza de la representación, dentro de una forma meramente humana. Hegel ha subrayado que esa absorción no quita objetividad y verdad a la representación religiosa, pero parece eliminar el factor trascendencia, esencial desde luego a la religión cristiana. Debemos decir que la dificultad de interpretación existe, pero debemos decir también que no se puede decidir apresuradamente que la subsunción del contenido religioso bajo la forma de la autoconciencia espiritual sea una reducción de lo religioso a lo político que no deje un resto de auténtica religiosidad. No podemos olvidar que en la polémica entre la fe y la Ilustración, al encontrarnos con un momento dialécticamente análogo,[423] se daba ciertamente una victoria de la Ilustración sobre la fe, pero esa victoria se invertía en seguida porque la escisión propia de la fe reaparecería en el seno mismo de la Ilustración. De manera semejante debemos ahora recalcar que la experiencia del perdón ha sido una experiencia de la diferencia absoluta y, por tanto, que la forma de la autoconciencia está afectada desde ese momento por tal diferencia absoluta. Precisamente a partir de esa experiencia reaparecía el horizonte religioso al fin del capítulo «Espíritu» y permitía la transición al capítulo «Religión». Ahora nos explica Hegel[424] que aquella reconciliación incluía una doble agonía, la de la singularidad obligada a confesar la culpa y la de la universalidad abstracta, no

comprometida en la acción, que debía ceder de su dureza de corazón. El texto es paralelo al del capítulo sobre la religión[425] en que se interpreta la muerte de Dios como «muerte de la abstracción de la esencia divina» que no se ponía como «sí mismo», es decir, como hombre.

De todo ello se puede concluir que Hegel exige una conversión por los dos lados, por el lado de la religión y por el lado de la experiencia histórica de la libertad moral del hombre. La religión debe renunciar a la «extrañeza» que confiere a la esencia divina y convertirse a lo mundano, debe secularizarse. Pero también es cierto que la autoconciencia humana debe también renunciar a su unilateralidad y comprender que la diferencia absoluta es constitutiva del espíritu. Que esa autoconciencia que acoge la diferencia absoluta en su seno sea algo escuetamente humano es discutible. No es, desde luego, lo humano individual. Es ciertamente lo humano colectivo y social que se realiza en la historia postrevolucionaria de Europa. Pero nos parece también abusivo el dar por sentado que esa reducción de lo religioso a lo sociopolítico que Hegel opera aquí sea un ateísmo al estilo de Feuerbach y Marx *avant la lettre*. Parece más bien que Hegel siguió siendo un cristiano *sui generis*, convertido al mundo, pero convencido de que esa conversión realizaba el cristianismo sin desnaturalizarlo. En definitiva, aquella figura del perdón y reconciliación es para él «la realidad de la religión» que abre el espacio mental definitivo para la comprensión de lo religioso. En la Fenomenología se ha dicho que

«la razón (...) y sus peculiares figuras no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma se sabe o se busca en el presente inmediato».[426]

Esto vale solamente para las figuras de la razón, puesto que las figuras del espíritu, como se dice a continuación, la tienen, incluso aquellas figuras que, como la Ilustración o la moralidad kantiana, se podrían llamar figuras racionalistas. Lo que debe decidir si el saber absoluto, por tanto, supera manteniendo o supera eliminando lo religioso es la inmediatez del presente en que el espíritu absoluto se sabe al llegar al término de la Fenomenología. Es claro que se trata de un presente enunciado desde el comienzo del capítulo cuarto. El concepto de espíritu, al aparecer, es el punto de apoyo de la autoconciencia para el viraje

«a partir del cual se aparta de la apariencia multicolor del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible para marchar hacia el día espiritual del presente».[427]

Pero notemos que ese presente evita tanto el más allá oscuro como la inmediatez bruta de la conciencia sensible. Hegel ha buscado a lo largo de la Fenomenología una mediación pura, una mediación compatible con la inmediatez.[428] O dicho en otras palabras, busca una sustancia que sea sujeto y un sujeto que sea sustancia. Ese sujeto es la comunidad histórica de los individuos libres en su universalidad. Pero esta comunidad vive y supera una diferencia absoluta que como tal pertenece a la conciencia religiosa. Nos parece poder concluir de lo dicho que la superación de la religión por el saber absoluto no es, por tanto, un «desencantar» lo religioso al modo que lo hará Feuerbach, descubriendo simplemente en la religión lo humano. Recuérdese también la oposición entre derecho humano y derecho divino que se puso de relieve al estudiar la Ilustración.[429] Esa oposición no puede eliminarse porque tiene un carácter absoluto. Debe reintegrarse a la unidad en el presente y no meramente en un futuro escatológico, pero subsiste.

Otra pregunta sería si la religiosidad que, a nuestro juicio, subsiste en el saber absoluto deja lugar para la Iglesia, ya que la comunidad política realiza ya la comunidad anunciada por la representación religiosa. Sin pretender eliminar toda la oscuridad de los textos que permite siempre una cierta multiplicidad de interpretaciones, creemos que en la Fenomenología se elimina ciertamente el espacio que permitiría justificar la pervivencia de la comunidad religiosa organizada *junto a* la comunidad política. Ese resultado está en función de lo que hemos llamado más arriba el optimismo hegeliano que cree inmediatamente posible, en su tiempo, la realización a nivel universal de la igualdad y fraternidad de los hombres libres. Cierto que ese optimismo no es un optimismo fácil y superficial. Se debe recordar siempre lo que Hyppolite llama el «pantragismo» de Hegel. El término feliz de la Historia se consigue a lo largo de un vía crucis que tiene por estaciones los momentos de negatividad absoluta. Escepticismo, destino, muerte, desgarramiento absoluto, terror, significan la aparición concreta, a lo largo de ese camino, de la diferencia absoluta que se debe superar. Pero los nuevos tiempos líricamente anunciados en la Fenomenología no dejan lugar para ninguna Iglesia porque la comunidad religiosa vive del saber meramente intuido de la temporalidad:

«El tiempo es el concepto mismo que es-ahí y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras

no capta su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro externo intuido, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es *intuición concebida y concipiente.* (El subrayado es nuestro; notar la expresión «intuición concebida y concipiente» que expresa la inmediatez —sustancia— mediada —que es sujeto.)»

Y el texto prosigue:

«El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y necesidad del *espíritu aún no acabado* dentro de sí mismo...»[430]

Este saber del tiempo, mientras permanece meramente intuido, funda un saber religioso que anticipa y anuncia la realización futura de la comunidad perfecta. Es «lo interiormente revelado»[431] «que proclama en el tiempo, antes que la ciencia, lo que es el espíritu».[432] Pero cuando ese espíritu se realiza como «espíritu del mundo» *(ibid),* la intuición cede el paso al concepto, se abre el presente definitivo de la ciencia y su realización mundana y no queda ya espacio para anticipar otro futuro. Esa nos parece ser la conclusión que se impone desde la Fenomenología. Como dijimos también más arriba, ese optimismo hegeliano se mitigó en el Hegel maduro de la Filosofía del Derecho. Entonces se ve que los Estados nacionales postrevolucionarios no realizan aquella comunidad universal que el Hegel joven creyó *ad portas* y se remite a la Historia universal futura el juicio que deberá condenar y destruir a la particularidad de aquellos Estados. La Filosofía no puede decir cómo han de ser las cosas, sino que se ha de limitar a explicar la racionalidad de lo existente.[433] Puede ser que sobre esos presupuestos se abra otra vez el espacio que la Fenomenología parece cerrar para la coexistencia de la comunidad política y la comunidad religiosa como distintas, puesto que a la comunidad religiosa le competiría el anuncio anticipado *y no científico* de la comunidad universal todavía no realizado. Pero no entramos en esa cuestión porque nuestro estudio se limita a la Fenomenología.

Vista ya la relación entre religión y Fenomenología debemos ahora decir una palabra acerca de otro problema que suscita el texto sobre el saber absoluto. ¿Es el saber absoluto una figura de conciencia o es un saber que agrupa la serie de aquellas figuras? Ese problema ha preocupado a los comentadores. En una nota a la traducción francesa de la Fenomenología Hyppolite escribe que en el saber absoluto el concepto no es ya una figura de conciencia, sino el Todo

como ciencia.[434] Da pie a esa nota un subjuntivo que se encuentra en el texto mismo:

«Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la reunión de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto cuyo contenido se *habría* ya dado en aquellos momentos e incluso bajo la forma de una figura de conciencia.»[435]

Notemos que el traductor español ha puesto, donde nosotros hemos subrayado, «había» y no «habría». Pero el texto original dice «*hätte*» y no «*hatte*». La forma no indicativa del verbo subraya la irrealidad de la nueva «figura» que el texto mismo parece expresar. En él se presenta el saber absoluto como obra del «nosotros» filosófico que vertería el contenido de las figuras anteriores, especialmente el contenido de la religión manifiesta, en la forma de la autoconciencia que llegó a su perfección comunitaria bajo la figura del perdón y reconciliación. En la misma dirección se podría argumentar que la conciencia es escisión y la escisión se supera en el saber absoluto. Por tanto, el saber absoluto trascendería a la conciencia como tal. Pero ya se ve que esa forma de argumentar presenta muchas dificultades. En primer lugar, la superación de la escisión, tal como hemos expuesto tratando de la relación entre saber absoluto y religión, es una superación que mantiene y funda conceptualmente la escisión absoluta. Desde este punto de vista se puede decir que la escisión no se suprime, sino que se confirma. En segundo lugar, parece incompatible con todo el espíritu de la Fenomenología que ésta acabe en un saber trascendente a la conciencia. Eso significaría una restauración de la Metafísica en un sentido extraño a Hegel, preocupado por «la presencia» del Espíritu y, por tanto, del saber que es su realización suprema y presente.

El mismo texto, por otra parte, prosigue en el párrafo siguiente:

«Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que con ello realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual.»[436]

Aquí tenemos que al saber absoluto se le llama, desde luego, figura, pero no figura de conciencia, sino del espíritu. Creemos que la solución de la dificultad hay que buscarla en la continuación de este mismo párrafo. Allí se subraya que la

ciencia inaugurada por el saber absoluto está ahí, existe. Es, en este sentido, espíritu real y como se dirá en la Enciclopedia, «espíritu absoluto». En ese sentido el saber absoluto va más allá de la conciencia, pero por otro lado no es ajeno a ella, puesto que

«el espíritu que se manifiesta en este elemento (del concepto) a la conciencia, o lo que es lo mismo, *que es aquí producido por ella*, es la ciencia.»[437]

Al subrayar el texto inmediatamente citado llamamos la atención sobre el punto que reputamos esencial: la ciencia es producto de la conciencia. Podríamos añadir: es producto del espíritu que se produce a sí mismo a través de la conciencia y se manifiesta en ella. Por tanto, aunque en el párrafo anterior Hegel haya presentado esa última figura como obra del «nosotros» filosófico, ello no puede significar que esa operación filosófica se haga al margen de la conciencia. No olvidemos que al coronar la Fenomenología la acción de la conciencia y la acción del «nosotros» ya no pueden ser dos acciones distintas. Coinciden ya conciencia científica y conciencia que hace la experiencia. Pero ese saber, que es ahora ciencia, ya no queda afectado por ningún coeficiente de subjetividad que lo oponga a otros saberes. Es el saber plenamente objetivo y universal y, sobre todo, es un saber que pasa a la existencia exterior y objetiva. Es ciencia que está ahí, que no es patrimonio de ésta o aquella conciencia, es saber de todos. Esta observación basta para justificar que al saber absoluto se le llame figura del espíritu y se evite el llamarla figura de conciencia. De esta manera queda claro el salto cualitativo que separa esa última figura de todas las que la precedieron. Eso no quita, sin embargo, que permanezca un nexo intrínseco entre el saber absoluto y la figura del perdón-reconciliación. Aquella figura, al cumplirse, ofreció no solamente la transición a la religión al hacerse presente el «Dios que se manifiesta en medio de aquellos que se saben como el puro saber»,[438] sino que ofreció también la forma del saber absoluto. Por tanto, la experiencia de conciencia, que funda el saber absoluto y permite producirlo y objetivarlo en forma de libro, es la figura cumplida del perdón.

Concluyamos, pues, diciendo que el saber absoluto no es ajeno o trascendente a la conciencia. Es un producto de ella, heterogéneo a las demás figuras, y la experiencia de conciencia que le sirve de sostén es la experiencia intersubjetiva del perdón-reconciliación.

Por lo que se refiere a la relación del saber absoluto con la temporalidad, hemos ya dicho lo esencial al tratar de la relación de ese saber con la religión. Si la experiencia sobre la que descansa la conciencia religiosa es la intuición del tiempo, la ciencia significa la conceptualización de esa intuición y con ello «un acabar con el tiempo».[439] Es indudable el carácter de escatología presente que Hegel otorga al saber absoluto, por lo menos en la Fenomenología. El tiempo queda ahora totalizado y dominado. Ya no es la fuerza destructora de todo, porque aquello que el tiempo como «destino y necesidad»[440] devora son las realizaciones parciales del espíritu que quedan limitadas a un sector del tiempo. Pero el tiempo totalizado y fundado en la presencia de lo absoluto dentro de él mismo, ya no puede pasar. El tiempo totalizado y conceptualizado vence la caducidad del tiempo. La ciencia definitiva no se funda en un más allá del tiempo, pero tampoco se funda en la temporalidad. Se funda en lo absoluto (lo único que puede en definitiva fundar), pero en lo absoluto que se liga necesariamente al tiempo y lo abraza. Esta victoria sobre la temporalidad es la victoria sobre todo saber imperfecto que era una manifestación pobre e imperfecta del espíritu. Por eso Hegel puede decir que las manifestaciones de la sustancia que ocurrieron en la conciencia como tal son *eo ipso* ocultamiento de la sustancia. Pero la sustancia al revelarse ahora como sujeto —comunidad-de-individuos-libres— es manifestación total, revelación sin resto. Esa revelación consiste, en cierto modo, en la revelación de Parménides: saber la identidad de pensamiento y ser. Pero ahora el pensamiento se sabe más determinadamente como sujeto plural y uno en la libertad que se realiza sucesiva y trabajosamente a lo largo del tiempo y así alcanza su realización plena en la comprensión omniabarcante del tiempo. Por ello la revelación parmenidiana queda esencialmente heraclitizada, porque esa identidad de pensamiento y ser, de subjetividad y objetividad, es una identidad que brota del dinamismo engendrado por la escisión del en-sí absoluto que sale a la existencia temporal hasta la enajenación absoluta (hasta el mal y la muerte) y regresa a sí desde esta contraposición, sin aniquilar, sin embargo, la existencia en el tiempo. Ese «heraclitanismo» de Hegel, sin embargo, no se diluye en una temporalidad indefinida, que no permite fundar nada en ella porque todo lo consume, sino que queda estabilizada al comprenderse como totalidad y como «cuerpo» del en-sí absoluto.

El tono triunfal de la conclusión de la Fenomenología resuena cuando Hegel escribe que el movimiento o devenir es

el espíritu, pero devenir que retorna, «que se refleja dentro de sí» y añade:

«Este movimiento es el cielo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final.»[41]

Ahora el cielo está en la tierra porque ha retornado a sí mismo. El texto debe glosarse explicando que la presuposición del término del movimiento en el origen es una presuposición en-sí. Y solamente cuando el en-sí se ha desarrollado, se ha convertido en para-sí, es verdaderamente cielo. Aquí se suscita, a nuestro entender, la dificultad radical y última del hegelismo que al ser tratada permite especificar algo más lo que dijimos a propósito de la religión. Todo está, en definitiva, en ese en-sí absoluto que es el origen de todo el depliegue. Que ese despligue forma cuerpo con el origen, que no es «otra cosa», como la representación religiosa de la creación afirma, es claro para Hegel. Pero ese en-sí, ese cielo presupuesto, origen del Todo desarrollado e inacabado en cuanto origen, ¿es todavía Dios? Resulta altamente significativo que un pensador como Ernst Bloch haya visto como una tarea ineludible la reelaboración del concepto aristotélico de potencia a partir, precisamente, de una meditación marxista de los textos hegelianos.[42] Bloch se confiesa marxista, pero le horroriza el materialismo craso (y también el neopositivismo) en cuanto están ciegos para la dimensión de absolutez que late en la actividad humana. Pero Bloch mantiene un ateísmo *de origen*. Lo absoluto no puede ser perfecto al comienzo, fermenta en la acción del hombre y se da un cumplimiento en la Historia. Ponerlo en el origen significa quitar importancia a todo el proceso histórico de autorrealización humana. La vuelta al origen sólo podría significar entonces un volver a lo que fue desde siempre. Por eso ataca Bloch toda concepción anamnésica del conocimiento y propugna una concepción futurista, auténticamente creadora. El hombre se está haciendo Dios. Ahora bien, conceder sin reticencias que algo absoluto está fermentando en la Historia pone agudamente el problema de la fundamentación de esa absolutez dinámica, no actual todavía. Y se inspira en Hegel al considerar ese en-sí que está al origen como potencia y trata de hallar una fundamentación del absoluto dinámico que no pre-suponga el absoluto en acto al comienzo del dinamismo sino que lo pos-ponga solamente en el término.

Esa equivalencia entre ser-en-sí *(Ansichsein)* y potencia *(dynamis)* no se encuentra expresamente formulada en la

Fenomenología, donde se habla del en-sí solamente como interioridad que sale al exterior en la existencia *(Dasein)*,[443] pero ya en ese texto se precisa que este en-sí es un «fin que no es todavía, de momento, más que algo interno». En obras posteriores Hegel explicará claramente que su término *Ansich* corresponde a la potencia aristotélica *(dynamis)*, pero entonces subraya que esa potencia no es puramente pasiva sino también fuerza y poder *(Kraft und Macht)*,[444] aunque se opone todavía al *Fürsich*, equivalente a la realidad *(Wirklichkeit)* y acto *(energeia)*.

Esas indicaciones son suficientes para comprender que Bloch ha llevado la atención al punto verdaderamente fundamental, porque en definitiva, siendo el en-sí el fundamento, queda por explicar cómo ese fundamento no necesita de una fundamentación ulterior si es un fundamento potencial. Claro es que para Hegel esa potencia no es pura pasividad, pero tampoco es actualidad. Si se quisiera aproximar esa noción hegeliana a alguna otra, creemos que debiera más bien pensarse en el *possest* de Nicolás de Cusa. Aquí pretendemos solamente aclarar el texto de la Fenomenología y dejar los problemas donde el texto mismo los deja. Pues bien, creemos que se debe decir que en la Fenomenología el saber absoluto se presenta como realización rigurosamente *nueva*, que aparece en la Historia como algo definitivo y que no se daba en el origen más que como potencia y fin. No se trata de reproducir un saber que estuviera ya actualmente presente en la mente divina, sino que se produce por primera vez, aunque se contenía en aquel fundamento como germen y como fin.

Respecto de la fundamentación de ese saber absoluto, aunque acabamos de decir que se funda en el en-sí, entendido como potencia activa, debemos todavía decir que eso para Hegel es solamente media verdad. El saber absoluto se fundamenta de manera adecuada solamente en sí mismo como totalidad acabada, porque solamente él, cuando ha desarrollado para-sí todos los momentos del concepto contenidos solamente de manera germinal en el en-sí, es plenamente absoluto. Por eso escribe que la Fenomenología no es propiamente una fundamentación de la ciencia.[445] La fundamentación en sentido estricto es una autofundamentación. Se consigue cuando la mediación está vista como idéntica con el fundamento y eso solamente se consigue cuando esa mediación se supera. La Fenomenología conduce solamente a la ciencia, pero ésta se funda en sí misma. Querer fundar-

la en un en-sí abstraído de su realización sería recaer en el inmediatismo de la sustancia e invocar la intuición.

«La sustancia por sí sola vendría a ser el intuir vacío de contenido... etc.»[446]

Y ya sabemos que para Hegel eso sería una recaída en un idealismo subjetivo y formal que no podría incorporar los contenidos de la ciencia de una manera intrínseca. Pero también es necesario, para Hegel, que la sustancialidad o inmediatez sea incorporada al saber. La pura forma de la autoconciencia, revelada en la dialéctica del perdón, sería insuficiente.[447] Aquí vemos, en definitiva, que el problema de la fundamentación del saber absoluto es idéntico al problema de la religiosidad que tratamos más arriba. Para Hegel no es suficiente fundar la ciencia ni en su fenómeno acabado, ni en su fundamento oculto. No se da una fundamentación meramente humana, pero tampoco se puede fundar la ciencia humana en el saber divino sin más. El fundamento, como la ciencia misma, es el Todo. Y al llegar a este punto se impone una conclusión: Hegel nos da una versión especulativa, discutible si se quiere, pero profunda, del cristianismo. Su centro es una cristología secularizada: lo Absoluto que se autofunda no es ni Dios ni el hombre, sino la unidad teándrica. Aclarado, en la medida de lo posible, el texto de la Fenomenología vemos la necesidad de que la exégesis de los textos hegelianos no olvide la formación teológica de su autor. Quizá algunos comentaristas pierden de vista este factor y empobrecen por ello el texto.

La parte final del capítulo sobre el saber absoluto se dedica a definir la relación entre Fenomenología y Lógica (la obra que publicará Hegel después de la Fenomenología) y entre Fenomenología e Historia.

Historia, Fenomenología y Lógica tienen el mismo objeto, el espíritu. El espíritu se manifiesta y realiza en la Historia bajo la forma de libertad. La Lógica despliega el espíritu según su necesidad absoluta, que llega hasta la espacialidad (transición a la Filosofía de la naturaleza) y temporalidad (transición a la Filosofía del espíritu). De esta manera se completaría el Sistema. Pero tenemos, además, la Fenomenología que empalma la libertad (Historia) con la necesidad (Ciencia) porque se remonta a partir de la contingencia de la Historia a la necesidad absoluta de la Lógica a través de la necesidad relativa. Esta necesidad es relativa a la conciencia, es la necesidad de la dialéctica de la conciencia.

El despliegue de los momentos del espíritu desde el concepto y en el concepto da lugar a una serie de conceptos determinados que no son figuras de conciencia pero se corresponden con ellas. Hegel escribe:

«A cada momento abstracto de la ciencia (=a cada concepto determinado) corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta.» [448]

Esta tesis es un buen apoyo a la tesis de Fulda en su controversia con Pöggeler, de la que hablaremos en el apéndice (*cf. infra.*, pág. 406). Pero no es una prueba definitiva de la posición de Fulda, como si la Fenomenología se construyese desde la Lógica. Cierto que el «nosotros» filosófico de la Fenomenología escribe el libro, pero este nosotros se ha propuesto, desde la introducción a la Fenomenología,[449] el no intervenir en el desarrollo autónomo de la conciencia. La necesidad de ese desarrollo es una necesidad intrínseca a la conciencia y ella misma debe poner de manifiesto los momentos del espíritu. Hegel recoge en la Fenomenología su propia experiencia en lo que considera que tiene de universal. La Lógica es el resultado de esa experiencia y no tanto un esquema apriorístico que encajone aquella experiencia. Si la Fenomenología tiene un valor al margen del sistema hegeliano, es precisamente esa riqueza viva que se organiza por sí misma. Que a la hora de escribir el libro se tenga en cuenta el resultado no implica necesariamente que ese resultado se «haga salir» forzadamente. Aquello que se expone en el libro es precisamente el devenir de ese resultado. E incluso se debe notar que la composición del manuscrito de la Fenomenología da muestras de ese crecimiento cuasi-orgánico al pasar de las figuras de la razón a las figuras del espíritu. La Fenomenología es un libro vivo que crece en las manos de su autor. Si éste hubiera tenido un esquema lógico ya fijado desde el principio, el libro habría sido más claro, como lo son las obras posteriores de Hegel. La Fenomenología no parte de conceptos fijos, sino que es la fijación de esos conceptos.[450]

Una vez descubierto el concepto y fijado se desarrolla en conceptos determinados por la Lógica. Pero la lógica no es todo:

«La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del concepto puro y el tránsito del concepto a la conciencia.» [451]

Desde la Lógica debe reconstruirse la Fenomenología. Se sabe entonces el secreto de la necesidad que empujaba a la conciencia y que ésta no podía explicarse.

Pero ese descenso desde la Lógica a la conciencia no es el único. El sistema filosófico completo abarca además de la Lógica (que comprende la Lógica, Ontología y Teodicea de la división tradicional) a la Filosofía del espíritu y a la filosofía de la naturaleza. La Filosofía del espíritu no se agota con el estudio de la conciencia sino que debe mostrar también el ámbito de la historia real como enajenación realizadora del espíritu «bajo la forma de libre acaecer contingente».[452] Esta enajenación histórica del espíritu es su sacrificio fecundo que se prolonga hasta la espacialidad, es decir, hasta la naturaleza. Pero ese movimiento de enajenación tiene su retorno. El movimiento de la naturaleza «instaura al sujeto» *(ibíd.)* y el sujeto hace de mediación interior al devenir del espíritu que es la Historia. Ésta se desarrolla lentamente porque «el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia».[453] La comprensión de la serie de figuras en que el espíritu históricamente se despliega lo devuelve a su origen. Constituye la negación de la primera negación que sacó al espíritu de sí. El movimiento de retorno se inicia con el mero recuerdo histórico, que guarda memoria de lo acaecido y constituye un primer grado de interiorización *(Erinnerung)*. Pero la historia como relato no basta: hay que comprenderla. Por eso el movimiento de retorno se completa con la Fenomenología. La meta de ese proceso «es la revelación de la profundidad y ésta es el concepto absoluto». Nace así la ciencia: «un nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu».

Al llegar aquí Hegel siente que el trabajo de construir esa ciencia será arduo. Se trata de rehacerlo todo. Y se anima a ello sin demasiadas preocupaciones, empezando desde la nueva figura y «como si todo lo anterior se hubiera perdido y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido». Pero nada se ha perdido. La apariencia de que el sistema va a proceder *a priori* es pura apariencia:

> «Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, *pareciendo solamente partir de sí mismo* (subrayado nuestro) comienza al mismo tiempo por una etapa más elevada.»[454]

Lo anterior no se ha perdido, pero debe ser elaborado. Lo anterior forma cuerpo con la nueva figura porque el devenir

forma cuerpo con el resultado. Ese material pretérito está recogido en el interior y por ello podrá desplegarse por la ciencia como contenido intrínseco de la misma. El recuerdo de ese pretérito «visto por el lado de su ser-ahí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la Historia». Pero para comprenderla hay que ver también su «organización conceptual». Tal organización la enseña la Fenomenología como «ciencia del saber que se manifiesta». Una y otra juntas, Fenomenología e Historia, «forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto» que permitirán construir el sistema. Sin el recuerdo de ese devenir la ciencia sería un saber formal y vacío.

Con la conclusión de la Fenomenología se ha consumado el viraje de la Filosofía hacia la Historia. Ésta es el lugar donde el espíritu se manifiesta y vive. Forma un reino plural de espíritus que se unifica. Ha terminado así un largo periplo de siglos en que la Filosofía se orientó hacia la naturaleza o hacia los problemas que suscita el conocimiento de la naturaleza. El interés de Hegel fue «comprender la Historia» y ese interés marcó la Historia posterior. Pero al comprender la Historia como realización de la comunidad absoluta acabó también con una consideración individual y solitaria de lo absoluto. No es casualidad que los versos de Schiller, con que termina la Fenomenología, estén sacados de un poema titulado «Amistad»: porque el espíritu, para Hegel, no es unidad solitaria, sino unidad que se escinde en una pluralidad de sujetos que realizan su unidad en el reconocimiento mutuo. Solamente así lo absoluto es Dios y gusta de su infinitud. Dios sólo es Dios en el «reino de los espíritus», es decir, en la Historia.

El viraje está consumado. La Metafísica se ha hecho Historia, Política, Sociología al fin. Y con la Metafísica la Religión misma. La ambigüedad de la subsunción hegeliana de la religión la heredamos también nosotros y seguiremos discutiendo si Dios es algo más que la comunidad humana realizada. Pero lo que sí ha acabado es el Dios *chorismós*.

Conclusión

Hemos seguido el tema de la intersubjetividad a lo largo de toda la Fenomenología de Hegel y una primera conclusión se impone con evidencia: el tema empapa toda la obra; cuando no aparece de manera totalmente explícita, porque la figura estudiada en aquel momento sigue tal vez un desarrollo más individual que social, la intersubjetividad continúa presente para interpretar aquella figura y enjuiciar su cercanía o lejanía respecto del espíritu pleno. Y debe ser así desde el momento en que el concepto de espíritu, ya en su primera aparición «para nosotros», se define en términos de intersubjetividad, es decir, como reconocimiento mutuo. Su primera realización es el reconocimiento desigual que encontramos en la primera relación social (señor-siervo) y su realización plena es el reconocimiento perfecto que instaura la comunidad absoluta sobre la tierra (perdón mutuo postrevolucionario). El espíritu es intersubjetividad y lo son también, por tanto, todos sus fenómenos, aunque en algunos casos, la necesidad del reconocimiento mutuo no sea patente a la conciencia que hace la experiencia. El tema de la intersubjetividad, según esto, no solamente recorre toda la Fenomenología, sino que es central.

En él convergen los tres grandes temas que la Fenomenología trenza: Filosofía, Historia y Religión. El tema filosófico se plantea en términos de «problema crítico» en la Introducción y tres primeros capítulos de la Fenomenología, aunque desde el primer momento se excluyen igualmente dogmatismo y kantismo. Se trata, desde luego, de fundar el conocimiento científico dotado de verdad absoluta; el dogmatismo no sirve, porque es un comienzo inmediato o sustancial que afirma, sin fundamento, la identidad de pensamiento y absoluto: el criticismo tampoco sirve, porque separa el pensamiento de la absolutez. Hegel cree que, por un lado, se impone conducir el individuo a la ciencia, porque lo absoluto no es enteramente manifiesto a la conciencia «natural», pero por otro lado, si se corta la comunicación entre

pensamiento y absoluto en el mismo planteo del problema, la cuestión será insoluble. Lo absoluto está desde siempre en la conciencia, pero ella no lo identifica como tal. Se trata, pues, de mediar esta inmediatez. Y esta mediación, a nivel fenomenológico, consiste en dejar que la conciencia agote su experiencia, que es siempre manifestación analizadora del espíritu, hasta que el espíritu se muestre con toda su riqueza. En este momento aparecerá como inmediatez que se media a sí misma, es decir, como sustancia que es sujeto. Entonces se habrá superado la antinomia entre dogmatismo y criticismo, lo cual significa, para Hegel, que la subjetividad absoluta, al mismo tiempo que conserva la identidad consigo misma (sustancialidad), se escinde hasta la diferencia absoluta (subjetividad).

Ahora bien, una subjetividad que se escinde hasta poner lo enteramente otro como idéntico se constituye en subjetividad plural, en sociedad. Por esta razón resulta completamente claro que la experiencia completa de la conciencia individual debe prolongarse hasta la experiencia intersubjetiva, ya que solamente en esta experiencia afloran en la conciencia la identidad y la diferencia absolutas respecto de otro yo. El problema de la fundamentación de la ciencia, a través del problema de la inmediatez mediada, nos conduce así al tema de la Historia. La Historia se verá como la aparición sucesiva del yo que es un nosotros.

Lo dicho nos permite sacar una segunda conclusión de nuestro trabajo: la Fenomenología, como obra filosófica, tiene unidad. Häring[455] no supo ver este nexo entre experiencia individual y experiencia social y por ello creyó que la obra debía terminar en el capítulo titulado «Razón». Pero se debe recalcar que ya en el capítulo IV aparece el concepto de espíritu con las primeras experiencias que están en el origen de la Historia: riesgo de la vida, señorío y servidumbre, trabajo. Hegel no podía solucionar el «problema crítico», de acuerdo con su mentalidad, sin llevar a la conciencia hasta el conocimiento de aquel objeto que cumpla las condiciones de máxima objetividad. Este objeto es el otro yo y la objetividad a la que Hegel apunta desde el primer momento no es la objetividad deficiente de la naturaleza, sino la objetividad plena de la Historia. ¿Por qué, pues, las versiones posteriores de la Fenomenología, en la Propedéutica y en la Enciclopedia, acaban en la razón? Debemos atender a que estas versiones son abreviaciones de la Fenomenología. En ellas no se omite, sin embargo, la mención de lo histórico. Se retiene siempre la dialéctica señor-siervo y, por lo

que se refiere a la Propedéutica, precede un primer curso dedicado al derecho, a la moral y a la religión. Pero sobre todo, al concluir el pasaje del señor y el siervo, Hegel escribe allí:

«La autoconciencia, según esta universalidad que le es esencial, es solamente real en tanto que conoce su contraimagen en el otro (yo sé que los otros me conocen como ellos mismos) y se sabe como mismidad esencial en cuanto universalidad pura y *espiritual* que pertenece a la familia, a la patria, etc. (Esta autoconciencia es el fundamento de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, de todo sacrificio, de toda fama, etc.)»[456]

Hemos subrayado «espiritual», para que se advierta expresamente que lo espiritual no es extraño a la versión abreviada de la Fenomenología. Si, por otra parte, tenemos en cuenta que, en la Fenomenología de 1807, Hegel repite como división básica de su obra la tríada conciencia, autoconciencia y razón, veremos que los capítulos titulados «Espíritu», «Religión» y «Saber absoluto» deben considerarse como subdivisiones interiores a la razón. Más allá de ésta, efectivamente, no se puede ir, ya que en ella se adecuan certeza y verdad. Espíritu, religión y saber absoluto son, únicamente, especificaciones ulteriores de la razón, que sirven para corregir el individualismo de la razón y su precipitada identificación con lo absoluto.

Lo histórico, por tanto, es esencial a la Fenomenología y, virtualmente, se halla presente en ella desde su momento inicial en que se plantea el problema de la fundamentación del saber. Pero juzgamos importante subrayar aquí lo que ya hemos dicho al comentar el saber absoluto: la Fenomenología no es una Historia, ni tan siquiera una Filosofía de la Historia. Lo histórico está en la Fenomenología solamente para recoger unas experiencias «tipo» y descubrir la estructura dialéctica del espíritu. La Fenomenología es un libro de aprendizaje de la gramática necesaria para hacer una lectura conceptual de la Historia. Historia sería una narración completa de los hechos, Filosofía de la Historia sería esta lectura conceptual: la Fenomenología aporía ejemplos históricos, de la misma manera que el maestro de gramática presenta a sus discípulos fragmentos literarios para que descubran las estructuras gramaticales y puedan hacer después, por ellos mismos, el análisis completo de la obra.

Una vez puntualizado el papel de lo histórico en la Fenomenología, destaquemos, sin embargo, su importancia. Se nos ofrece ya lo esencial de la Filosofía hegeliana de la Historia, ya que en ella se ve el lugar propio de la manifesta-

ción de lo absoluto. En la Fenomenología se combate ya aquel ateísmo de la historia» contra el que polemizará el Hegel posterior. Los filósofos buscaron lo absoluto en la naturaleza, como reino de la necesidad, y olvidaron la Historia porque vieron en ella, solamente, lo contingente. Pero Hegel verá en la Historia una necesidad más alta, la necesidad de la libertad, y considerará, por tanto, que es ahí donde hay que buscar a Dios.

La Historia es el adviento de la comunidad universal y absoluta en la cual los individuos se reconocen como libres e independientes para constituir así la común universalidad. En la Fenomenología tenemos también las etapas principales de este adviento y una interpretación de la Revolución Francesa, como acontecimiento determinante del momento histórico que vive Hegel. La Revolución Francesa significa el acceso de todos los ciudadanos a la política y el reconocimiento inicial, a este nivel, de la libertad de todos. Desde este momento, cree Hegel, va a ser posible fundir la aportación helénica y la aportación cristiana. El bello equilibrio de la ciudad griega, ya no deberá derrumbarse por la aparición catastrófica de los derechos de la singularidad, porque esta singularidad estará ahora tan reconocida como la universalidad de las leyes. El reconocimiento mutuo que, bajo la figura de Antígona, fragmentaba la sociedad será ahora el fundamento de la cohesión social.

Por último, en la intersubjetividad confluye también lo religioso, porque la religión siempre fue el anuncio anticipado del espíritu, por el atajo de la intuición de la temporalidad. Pero aquello que la religión anunciaba y que la fe mantenía lejano —la presencia de lo absoluto— empieza a ser real cuando la sociedad post-revolucionaria se perdona la particularidad inevitable de la acción y se da el sí de la reconciliación.[457]

En el concepto de espíritu, por tanto, está la clave de la Fenomenología. En el momento de aparecer ya se nos dice que en él tenemos el punto de apoyo para escapar de la facticidad bruta y de la esencialidad abstracta —vacía y lejana— de la pura subjetividad y venir así al pleno día de la realidad iluminada. Este día se cumple para Hegel en su propio momento histórico, ya que en el sí de la reconciliación Dios se manifiesta en medio de aquellos que consiguen la identidad consigo mismos, a través de la total abnegación que significa el reconocimiento de la absoluta alteridad. Dicho de la manera más condensada posible: la experiencia intersubjetiva, como experiencia de identidad y diferencia

absolutas, resuelve en uno el problema de la fundamentación del saber, de las relaciones sociales y su historia, y de la religión porque los tres problemas son uno solo: la sustancia que es sujeto, la unidad de lo absolutamente distinto.

Hasta aquí el marco general de la intersubjetividad en la Fenomenología. Recapitulemos ahora los elementos constitutivos del juego intersubjetivo.

Primeramente, entre el «nosotros» magistral de la Fenomenología y la conciencia que hace la experiencia no se da una relación intersubjetiva real, ya que el maestro renuncia a intervenir como factor determinante de la conciencia que debe recorrer su camino con sus propios medios. A lo sumo se podría hablar de una intersubjetividad incoada, en el sentido de que la conciencia, al terminar su camino, ingresará en la comunidad científica del saber absoluto.

Por lo que se refiere a la intersubjetividad real, la Fenomenología plantea el tema en el capítulo IV. Pero antes tenemos ya unos esbozos que no pueden menospreciarse:

1. La heterogeneidad irreductible de los saberes subjetivos a nivel de sensibilidad con una tendencia, sin embargo, hacia la unidad del saber, representada allí por el lenguaje, que universaliza de la manera más abstracta, sin darse cuenta de ello, al decir «esto» o «yo».

2. Una primera representación de la unidad social es el análisis hegeliano del *hic et nunc*. El punto espacial o temporal (imagen del individuo), aunque aparezca como inmediato, remite a la totalidad universal a través de la pluralidad de puntos y se constituye efectivamente desde la universalidad. Cada punto, por tanto, es ya un movimiento dialéctico de universalidad y singularidad que se cierra sobre sí mismo.

3. Algo parecido ocurre a nivel de percepción, donde la cosa aparece como unidad de propiedades distintas. El objeto es para sí en tanto que es para otro. La reflexión que constituye la identidad del objeto consigo mismo pasa por la alteridad. Por esta razón, precisamente, el objeto es racional: porque espejea la reflexión constitutiva de la subjetividad absoluta.

4. En el plano del entendimiento nos encontramos con tres especificaciones ulteriores de este movimiento de reflexión que constituye al objeto: juego de fuerzas, ley, infinitud. Las fuerzas opuestas deben intercambiar sus determinaciones para ascender a la universalidad, imagen clara del juego intesubjetivo tal como se presentará después. La ley representa un esfuerzo del entendimiento para fijar este mo-

vimiento, pero la ley necesita una declaración verbal que la dinamiza de nuevo al enfrentarla con la ley inversa del mundo suprasensible. Recordemos cómo el texto hegeliano glosó la dialéctica de la ley en términos de ley moral y nos presentó ya allí la dialéctica de crimen, castigo y perdón: aproximación significativa del campo de las leyes físicas al juego intersubjetivo. En fin, la infinitud nos conduce al concepto de vida y la vida es unidad que se autodiferencia y reunifica en el tiempo, pero totalizando la sucesión temporal y otorgando independencia al individuo vivo. Independencia, sin embargo, que no está en función de la particularidad del viviente sino de la universalidad de la vida.

Vemos así cómo Hegel avanza en espiral. El círculo de la reflexión se repite a niveles distintos, cada vez con mayor riqueza de detalles, pero siempre conservando su estructura idéntica.

La intersubjetividad aparece de modo expreso a partir de la vida:

1. Primero aparece el sujeto autoconsciente remitido a sí mismo por la infinitud del objeto, en la cual contempla su propio movimiento de autoescisión y reidentificación.

2. El sujeto autoconsciente es remitido a otra autoconciencia en virtud del deseo. Éste, en efecto, se dirige hacia la naturaleza viva y en ella busca el objeto totalmente resistente y totalmente dúctil, que sea sustantivo y libre: este objeto es otro sujeto, porque solamente otro yo es una independencia que puede realizar en sí misma la entrega al primer sujeto. Tenemos ya el concepto de espíritu: comunidad de individuos independientes y libres que se reconocen mutuamente.

3. Para este reconocimiento mutuo será necesario un acto común: cada autoconciencia hace lo que exige de la otra, cada una hace lo que ve hacer a la otra, pero no como dos acciones que se funden, sino como una sola acción indivisible que pertenece a las dos autoconciencias. Así se cumple a este nivel lo que antes era juego de fuerzas.

4. La lucha a vida o muerte inaugura las experiencias de intersubjetividad. La autoconciencia, al surgir, debe comprobar en el otro su superioridad sobre la vida: debe exponer su propia vida y poner en peligro la vida ajena. Nacen los dos personajes de la dialéctica señor-siervo. El señor, porque arriesga la vida, retiene el yo. El siervo, porque la ama, retiene lo natural. Tenemos aquí el primer caso histórico del «análisis» que el espíritu hace de sus dimensiones.

5. Hegel detalla, con ocasión de esta dialéctica, el teji-

do de relaciones que se crean entre las dos autoconciencias y el mundo. Además de las relaciones inmediatas, el señor domina al siervo, porque domina la naturaleza a la que el siervo se vincula, y domina las cosas, porque domina al siervo.

6. Como fruto de estas relaciones el señor obtiene un cierto reconocimiento y goza de las cosas. Pero el reconocimiento no es mutuo y, por lo que se refiere al goce de las cosas, el señor tampoco alcanza plena satisfacción porque le falta experimentar la independencia o dureza de las cosas. En definitiva, el señor es siervo porque depende esencialmente de éste, tanto para saberse hombre como para gozar de la naturaleza.

7. Por su parte, el siervo deviene señor en virtud del trabajo. El trabajo forma la cosa y de rechazo forma al siervo porque, en la cosa trabajada, el siervo contempla su propia humanidad, superior a la vida. Pero Hegel fija una condición imprescindible para que el trabajo tenga esta capacidad formadora: que proceda de la conmoción absoluta que significa el temor ante la muerte.

A partir de este momento, el desarrollo de la Fenomenología puede parecer que olvida el tema de la intersubjetividad. Pero tenemos una serie de indicaciones, suficientemente claras, para darnos cuenta de que el objetivo a que tiende este desarrollo sigue siendo el reconocimiento mutuo. Así, por ejemplo, al tratar de la libertad del estoico, se nos dice que la libertad es la «igualdad consigo mismo en la alteridad» y la escisión característica de la conciencia desgraciada es una versión, interiorizada en la conciencia, de la división de papeles sociales que nos presentó la dialéctica del señor y el siervo. Además, el advenimiento de la razón ocurre en virtud de la superación de la conciencia desgraciada y ésta se supera, precisamente, en virtud de una relación intersubjetiva: la del creyente con el clérigo. Éste media entre la conciencia desgraciada y lo esencial, anunciando la reconciliación. Y también aquí, la realización de tal reconciliación tiene lugar por medio de una entrega que llega hasta el obrar, de manera semejante a lo que vimos en el siervo, quien se redimía por el servicio que llegaba hasta el trabajo.

Creemos haber puesto de manifiesto que todo el capítulo titulado «Razón» es una crítica del individualismo. La conciencia tiene la certeza de ser toda la realidad: debe encontrarse, por tanto, en lo otro. Se busca primero en la naturaleza, pero ésta le remite al hombre. En este punto pu-

dimos comprobar cómo Hegel entiende que la inteligibilidad de la naturaleza resulta siempre insuficiente: la objetividad en sentido pleno reside en la Historia. Pero tampoco el estudio del hombre, considerado como objeto de las ciencias positivas (Psicología, Fisiognomía y Frenología), consigue oponer «otro yo». Sin embargo, debemos retener algo importante del «juicio frenológico», a saber, que la subjetividad ajena debe encontrarse corporalizada.

El encuentro con el otro yo tampoco puede ocurrir a un nivel meramente teorético o contemplativo. Hegel exige que el hombre salga de sí, en busca del otro, por la acción. Al llegar ahí, la Fenomenología insiste de nuevo «para nosotros» en el concepto de espíritu para que el lector no pierda de vista el objetivo secreto de la autoconciencia, es decir, el reconocimiento mutuo, a pesar de que, momentáneamente, el otro yo se rebaje a cosa. La dialéctica del hedonismo pone de manifiesto una «necesidad fatal» de que el placer se eche a perder. También fracasa la experiencia romántica abocada a un choque de individualidades. Y fracasa asimismo el intento quijotesco de instaurar la virtud en el mundo porque en él se afirma todavía, de manera inmediata, el individuo. En los tres casos, la acción individualista se estrella con un destino fatal que es la presencia anónima del espíritu: la necesidad de que el individuo se constituya desde la comunidad universal y su acción brote desde ella, o mejor dicho, desde «una compenetración, dotada de movimiento, de lo universal y lo individual».

En la tercera parte del capítulo «Razón» la conciencia pasa a una acción más objetiva: se pone a trabajar en el mundo y para el mundo, sin pretender ya afirmar su propia individualidad y sin oponerse a los otros. Pero la acción del especialista no satisface tampoco a la necesidad del espíritu, y esto se hace patente por un contraste intersubjetivo de alabanza y censura de la obra realizada por los otros. Hay que encontrar un obrar que sea «de todos y cada uno», y éste no es tampoco una actividad que se limita a decir cómo debe ser la acción (razón legisladora) o se resigna meramente a enjuiciar leyes de comportamiento. Se trata de incorporarse, sencillamente, a la universalidad real de las leyes y costumbres que forman un modo de vida política.

Con lo dicho ingresamos en el capítulo «Espíritu» donde se examinan «figuras del mundo» histórico. Si lo intersubjetivo ha permanecido subterráneo en la «Razón», aunque ejerciendo una presión decisiva sobre los proyectos individualistas, aflorará aquí claramente. Partimos otra vez de un

estado de inmediatez que se caracteriza como «natural» y tendremos que pasar a un estado de separación o escisión. La identificación inmediata del ciudadano griego con las leyes y costumbres de su ciudad, entra en crisis, de manera trágica, con Antígona; se derrumba el bello edificio de la *polis* helénica, se fragmenta en pedazos, que el Imperio romano trata, en vano, de aglutinar, y culmina el proceso de escisión en el mundo de la formación cristiana. Lo determinante de este proceso es el reconocimiento intersubjetivo, por el que emerge la singularidad con un derecho tan absoluto como la universalidad de las leyes. Notemos que, si en otras exposiciones hegelianas, podemos tener la impresión de que este derecho absoluto de la singularidad es la aportación específica del cristianismo, en la Fenomenología queda muy claro que esta dimensión de lo absoluto está ya presente en Grecia. No en la organización social misma, desde luego, ya que ésta se monta exclusivamente sobre la universalidad de las leyes, pero a través de la universalidad de la ley divina, representada por Antígona, aflora la singularidad. No es, por tanto, que el cristianismo venga a derrocar lo helénico, sino que el mundo clásico se derrumba solo, porque el germen de la catástrofe lo lleva en su propio seno. La división de papeles para la relación intersubjetiva se funda aquí en la natural división de sexos, pero Hegel advierte que la relación va más allá de lo natural. Ocurre aquí un auténtico reconocimiento mutuo. ¿Qué le falta para ser realización plena del espíritu, tal como Hegel lo concibe? Le falta, sencillamente, lo que encontraremos después en el perdón mutuo: que el reconocimiento mismo sea universal, es decir, que sea un hecho social que afecte directamente a todos los ciudadanos; que, en el mismo reconocimiento, se experimente y reconozca la diferencia absoluta; y que el reconocimiento integre la acción social de todos. Antígona significa la aparición de la singularidad y con ello se produce la escisión; el perdón mutuo significa la reconstitución de la sociedad en identidad diferenciada. Será el momento de la reunificación de lo que se escindió.

En el mundo de la cultura o formación lo esencial está lejano. Es la fase paralela, en lo histórico, a la conciencia desgraciada. Para nuestro tema reviste una importancia excepcional la teoría del lenguaje que Hegel expone con ocasión de la dialéctica de la conciencia noble y su servicio. La cultura prepara al hombre para el diálogo, en el sentido de que se esfuerza por hacerle salir de sus límites, e identificarlo con lo universal. Pero el encuentro debe ocurrir me-

diante el lenguaje. Solamente en él se expone la universalidad del yo y se entrega a otro yo para que la devuelva reconocida. El lenguaje noble no consigue su objetivo, como tampoco lo conseguía la dialéctica del señor y el siervo. Pero así como en aquel momento se revelaba ya «para nosotros» el concepto de espíritu, ahora se nos manifiestan más claramente las exigencias que deberá cumplir la palabra del reconocimiento: exteriorización del yo, que Hegel concibe como sacrificio perfecto, y nueva interiorización que será realización de la universalidad del yo. Menos importancia para nuestro tema reviste la dialéctica entre la conciencia ilustrada y el pueblo, pero a propósito de ella debe notarse cómo, según Hegel, dos conciencias enteramente heterogéneas no pueden entrar en contacto. La comunicación supone que, en el otro, preexista de algún modo lo comunicado. En el límite del reconocimiento total debe darse una identidad total, aunque Hegel, al mismo tiempo, exigirá la diferencia también total.

Llegamos así al desenlace: al reconocimiento que consiste en «confiarse a la diferencia absoluta». Este desenlace se prepara inmediatamente por la crítica hegeliana a la moral kantiana. La «buena conciencia» sale del formalismo kantiano y se fija su propio contenido. Es así una conciencia esencialmente activa, convencida de la bondad de su acción. Pero necesita una confirmación de su convencimiento por parte del otro. Aquí encontramos la necesidad de ser reconocido en unos textos paralelos a los dedicados al lenguaje en el pasaje de la conciencia noble.

La buena conciencia posee la universalidad del deber dentro de sí. Su realidad consiste en ser y vivir en conexión con los otros, pero las otras autoconciencias no han cooperado a la constitución de esa universalidad, y sólo son llamadas a confirmarla. Ahí radica su defecto.

Sale de sí con su acción, pero como la limitación pertenece a la acción, pone una acción irremediablemente particular. Esta acción es universal únicamente desde la conciencia que la pone, pero no puede ser reconocida como universal desde los otros, porque éstos sólo pueden ver su particularidad. Los otros *no pueden* reconocerla. Hacerlo significaría renunciar a su propia universalidad y dejarse absorber por la particularidad ajena.

De esta manera, la buena conciencia ve negada su universalidad y, como sea que no puede poner una acción que sea en sí misma universal, la afirma verbalmente. Complementa, pues, su acción particular, con la palabra que afirma

la universalidad de su intención. Así la buena conciencia se convierte en «alma bella», una figura que significará un cierto repliegue hacia la intimidad después de la ingenuidad activa de la buena conciencia. El alma bella tiene su religión, su culto y su propia creatividad ante los otros: religión, porque lo divino está presente en su propia conciencia universal; culto, porque esta religiosidad se expresa en palabras y obras; creatividad, porque persiste en la acción propia de la buena conciencia. Pero le falta «confiarse a la diferencia absoluta». Pide todavía un reconocimiento inmediato y al saberlo negado se complace en sí misma, en su universalidad, y se refugia en ella.

En este punto Hegel va a proponer lo más original de su Fenomenología: la solución que presenta a sus contemporáneos después de haberse esforzado por interpretar todo el devenir de la conciencia y de la Historia como preparación para este momento: el perdón mutuo. Veamos los elementos principales del perdón:

1. El alma bella se ve rechazada por los otros que niegan la bondad universal de su acción en contradicción, según ellos, con la palabra que afirma esta universalidad. El drama consiste en que el alma bella no puede dejar de considerarse buena y los otros no pueden dejar de juzgarla hipócrita.

2. Pero la conciencia que se opone al alma bella tiene también su propia contradicción: es una conciencia moral que se limita a juzgar la acción y la intención ajenas, sin pasar ella misma a la acción, siendo así que lo moral consiste en obrar.

3. El alma bella, ante el juicio condenatorio que recibe, decide confesar la particularidad de su acción, pero espera de su oponente que también confiese su inactividad.

4. Pero la conciencia oponente no confiesa. Es el «corazón duro» que comete así el pecado mayor, ya que se niega a reconocerse en la universalidad de la confesión del alma bella, que ahora ya ha aceptado que su acción no alcanza la universalidad pretendida con sus palabras. De esta manera el «corazón duro» cae en la particularidad más terrible: se encierra en la condenación del otro, pierde toda comunidad con lo universal real, que son los otros. Cae en el infierno y en la locura. (Recordemos la dialéctica de crimen y castigo.)

5. Ahora bien, la locura es un castigo que significa la presencia y la acción continuada de lo universal en el corazón duro y le solicita a la confesión de su propio pecado.

La universalidad no puede ser arrojada del todo, ni en el pecado supremo, y, después de haber castigado, conduce a la salvación.

6. El corazón duro confiesa su dureza, es decir, su propia unilateralidad y en este momento se produce el sí de la reconciliación, el reconocimiento que es el espíritu absoluto.

El tema de la intersubjetividad concluye, propiamente, aquí. Los dos capítulos de la Fenomenología que siguen ya no añaden nada esencial. El capítulo dedicado a la religión aporta solamente una interpretación de las principales formas religiosas que han existido conectándolas con el cristianismo y con las figuras de conciencia y socio-políticas que el desarrollo fenomenológico consideró. No aporta nuevas experiencias, sino que se limita a analizar las distintas formulaciones religiosas de la comunidad con lo absoluto, sobre la base de la experiencia histórica ya estudiada. El saber absoluto, por su parte, no es más que la conceptualización, por fin posible, de la misma experiencia de lo absoluto.

No nos queda, por tanto, más que glosar el resultado obtenido por nuestra investigación, ya que el perdón mutuo es «saber puro» y «Dios manifiesto», realidad socio-histórica que aúna la pura continuidad de lo universal y la pura discontinuidad de lo singular, universalidad que, a través de la acción particular, constituye a la singularidad como ciudadanía en el mundo.

Creemos haber probado suficientemente que esta experiencia del perdón mutuo funda, según Hegel, el saber absoluto que busca la Fenomenología. Y esto es importante para la interpretación global de la filosofía hegeliana, sabiendo, como sabemos, que Hegel jamás renegó de esta obra todavía juvenil, y que en el momento de su muerte preparaba su reedición. No es frecuente leer u oír que, la solución hegeliana al problema del conocimiento, descansa en una experiencia intersubjetiva y que esta misma experiencia contiene *in nuce* su interpretación de la Historia, de la sociedad, de la religión. El pretendido apriorismo de Hegel debe ser, por lo menos, matizado. Tiene una base experiencial, donde Hegel afirma que se manifiesta la naturaleza dialéctica de lo absoluto, que llega hasta la escisión suprema —el mal— y su superación reunificadora —el perdón. La comunidad entre los hombres ha de ser una comunidad de saber y de acción, que pasa por la muerte de la aceptación de la diferencia tan absoluta como la identidad y se realiza en el lenguaje como lugar del reconocimiento mutuo. El proble-

ma del saber no se resuelve al margen de la Historia y de la acción, acantonándose en el análisis del sujeto cognoscente o en el conocimiento que este sujeto puede alcanzar de la naturaleza, porque el saber absoluto, si bien está pretendido y prenunciado desde siempre, solamente puede alcanzarse cuando la Humanidad ha madurado a lo largo del viacrucis de la Historia.

Nuestra tesis, además, descalifica la visión kierkegaardiana de Hegel, ya que éste pretende, desde luego, unificar al singular con lo universal, pero no absorberlo. La reunificación, en efecto, es reconocimiento y consolidación de la diferencia absoluta, es decir, de la absoluta alteridad. Y el singular se afirma, en un primer momento, como no idéntico con lo universal.

También creemos haber puesto de relieve la no viabilidad metódica de la interpretación de la Fenomenología propuesta por Kojève, ya que la experiencia clave de la obra no está en la dialéctica del señor y el siervo, sino en el perdón.

Por último, queda claro que a pesar de la importancia concedida por Hegel al trabajo y a la praxis política, el acto fundamental del hombre es, para él, un co-acto de relación intersubjetiva y de lenguaje y no un acto de relación con la naturaleza como es, inmediatamente, el trabajo. Con ello se plantea, por lo menos, la problematicidad de cualquier intento hegelo-marxista.

Si nuestra tesis, además, puede servir al posible lector de la Fenomenología como comentario elemental esclarecedor de un texto tan cargado de dificultades y como introducción a su núcleo más esencial —el concepto de espíritu— daremos por bien empleadas las largas horas de duro combate con un libro único entre los libros filosóficos, tan fascinante como endiabladamente abstruso.

Apéndice

Sobre las interpretaciones de la Fenomenología

La *Fenomenología* de Hegel es un libro tan complejo —y tan poco logrado desde el punto de vista literario— que a nadie puede extrañar que las interpretaciones del mismo sean abundantes y dispares. En nuestra exposición, hemos aludido ocasionalmente a algunas de estas interpretaciones, pero no las hemos expuesto largamente para no complicar más las cosas. La índole de nuestro trabajo, por otra parte, pedía que el estudio se centrara en el texto mismo de Hegel. En este apéndice nos proponemos dar una visión de conjunto sobre las principales interpretaciones y alguna indicación útil para orientarse en la selva bibliográfica en torno a la *Fenomenología*.

I. *Estudios generales sobre la historia de las interpretaciones de la Fenomenología*

1. Otto Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien, 1961, pp. 255-294. Estudio que puede servir para una primera orientación bibliográfica y para el conocimiento de las principales interpretaciones.
2. Reinhardt Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte. Intepretationen zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart, 1965. A pesar de que todo el libro no está dedicado a las intepretaciones de la *Fenomenología*, como el subtítulo parece indicar, se citan y comentan artículos y libros de importancia.
3. Giuseppe Bedeschi. *Appunti per una storia delle interpretazioni della Fenomenologie dello Spirito di Hegel*. «Giornale critico della Filosofia italiana». Firenze, 1967, pp. 561-617. Estudio extenso, aunque el autor confiesa limitarse a las interpretaciones principales.

II. *Documentos contemporáneos a la redacción de la Fenomenología*

A continuación se reseñan una serie de documentos imprescindibles para el estudio de la *Fenomenología*. Todos ellos son

textos o cartas del mismo Hegel. Los reseñamos por orden cronológico con una breve indicación sobre su contenido.

1. Año 1805. *Ein Blatt zur Phänomenologie des Geistes.* Se trata de un corto fragmento inacabado que fue escrito durante la redacción de la *Fenomenología* y que se encuentra impreso en *Dokumenten zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart, 1936, p. 353. Interesante por las palabras con que empieza: «El saber absoluto aparece primeramente como razón legisladora...» Quizás es excesivo, sin embargo, concluir ahí, como hace Hoffmeister en su introducción a la edición de la *Fenomenología* del año 1937, «que Hegel quería pasar primeramente desde la razón al saber absoluto de manera inmediata (eso es, sin tratar los modos de su realización)...» A nuestro juicio, lo único que se puede deducir es lo que ya hemos escrito en la conclusión de nuestra tesis: que con la razón acaba *siempre* la *Fenomenología.* Los desarrollos posteriores son interiores a la razón y son susceptibles de abreviaciones.

2. Años 1805-1806. *Die Wissenschaft.* Fragmento de diez hojas que parece ser una preparación inmediata para la redacción del final de la *Fenomenología.* Se encuentra publicado en el primer volumen de la *Realphilosophie,* editado por Hoffmeister, Leipzig, 1932, pp. 259-264. Nos dice que, por una parte, ya se da saber absoluto en la razón observadora cuando ésta llega a la conclusión de que el espíritu es una cosa (juicio frenológico), pero, por otra parte, la razón observadora no conoce todo el alcance de su afirmación. Es necesario descubrir todavía que la cosa, siendo lo otro del espíritu, es, al mismo tiempo, su propio para-sí. Por eso, todavía pueden darse y se dan «figuras *del espíritu*». Creemos que el fragmento confirma lo que hemos escrito a propósito del número anterior y que descalifica la tesis de Häring sobre la pretendida falta de unidad de la *Fenomenología.*

3. Año 1806. *Fragmentos de las lecciones orales de Hegel en Jena,* aportados por Rosenkranz, *Hegels Leben,* Berlín, 1844. En ellos se explica cómo el ser con que comienza la Lógica está ya identificado con la autoconciencia gracias a la educación fenomenológica. Hegel considera además que su filosofía es la interpretación del nuevo tiempo histórico que irrumpe en aquellos momentos.

4. Año 1806. *Carta de Hegel a su amigo Niethammer* (6 agosto), publicada en *Briefe von und an Hegel,* Band I, Hamburg Meiner, 1952, carta n.° 67. Dice que la impresión de la *Fenomenología* comenzó en febrero de aquel año, que avanza lentamente, y que tiene dificultades con el editor. Esto explica la redacción defectuosa del texto.

5. Año 1807. *Carta a Schelling,* fechada el 3 de enero, que puede leerse en la introducción ya mencionada de Hoffmeister (página XXXVII). La impresión de la *Fenomenología* está a punto de terminar y Hegel se encuentra escribiendo, en aquellos momentos, el prólogo. Confiesa que al corregir las pruebas «ha

tenido frecuentemente el deseo de limpiar el barco de carga inútil y hacerlo más marinero...» Sin comentarios.

6. Año 1807. *Carta a Schelling*, fechada el 1 de mayo y publicada en el volumen ya citado de correspondencia, carta número 95. El libro está ya listo, por fin. Se excusa de la poca claridad de su obra por las dificultades con el editor y por la agitación de los tiempos en que le ha tocado escribir (batalla de Jena). Hegel se da cuenta, sobre todo, de la «*grössere Unform der letzten Partien*». El desarrollo detallado oscurece las líneas maestras, aunque un desarrollo más simple tampoco resolvería enteramente la dificultad, porque se da un ir y venir entrecruzado. Esto último parece aludir al orden no cronológico con que Hegel interpreta la Historia. En la misma carta trata de prevenir la irritación de Schelling por el poco respeto con que alude a su teoría de la ciencia en el prólogo a la *Fenomenología*.

7. Año 1807. *Anuncio de la publicación de la Fenomenología*, inserto por encargo de Hegel en el *Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung* del 28 de octubre. El texto puede verse en la introducción de J. Hoffmeister a la edición de la *Fenomenología* del año 1952 (Meiner, Hamburg), págs. XXXVII-XXXVIII. Allí se dice que la *Fenomenología* «presenta el saber que deviene» y que «debe ocupar el lugar de las explicaciones psicológicas o incluso de las explicaciones más abstractas, sobre la fundamentación del saber». Añade que la *Fenomenología* «considera la preparación a la ciencia desde un punto de vista que la convierte en una ciencia nueva, interesante, y la primera entre las filosóficas». Después de un resumen del contenido que se limita a recorrer el índice del libro, puede leerse: «El reino de las manifestaciones del espíritu, que se ofrece al primer golpe de vista como un caos, está conducido a un orden científico y presentado según su necesidad, la cual disuelve las manifestaciones imperfectas y las transfiere a otras más elevadas, que son la verdad de aquéllas.» La última verdad la encuentran en primer lugar en la religión y después en la ciencia como resultado del todo. «En el prólogo —prosigue el anuncio— el autor se declara sobre lo que le parece ser las necesidades de la filosofía en su situación actual; también sobre las pretensiones y abusos de las fórmulas filosóficas que desprestigian actualmente a la filosofía, y sobre lo que es propio de ella y de su estudio.» Es evidente que Hegel retiene la conciencia de la novedad de su obra en el momento de redactar este anuncio y, al mismo tiempo, de su doble carácter: introducción a la filosofía que goza ya de una estricta necesidad metódica.

8. Años 1808-1809. *Propedéutica*. Texto que sirvió a Hegel para sus clases en el Gimnasio de Nürnberg. En ella se contiene una versión abreviada de la *Fenomenología* que omite, en su interior, el desarrollo correspondiente a los capítulos «Espíritu» y «Religión».

9. Año 1812. *Prefacio a la primera edición de la Lógica*, fechado en Nürnberg el 22 de marzo de 1812. Aborda el problema

de la fundamentación del saber absoluto y afirma claramente que la filosofía debe autofundarse con un movimiento intrínseco al saber mismo. No basta, por tanto, una reflexión exterior. Sin embargo, la Fenomenología es una auténtica fundamentación, a pesar de que su desarrollo a partir del punto de vista de la conciencia sea exterior en algún sentido, porque en la *Fenomenología* se recogen las manifestaciones del espíritu con el movimiento que es propio de éste.

10. Año 1812. *Introducción a la misma Lógica.* El concepto de ciencia sólo puede justificarse mediante su producción por la conciencia, ya que la ciencia, o saber absoluto, se muestra como verdad de todas las figuras de conciencia y, en el saber absoluto, se resuelve la escisión constitutiva de la conciencia entre objeto y saber. Según esto, la *Fenomenología* es una verdadera deducción del concepto de saber. Al final de la misma introducción, la *Fenomenología* se cita como ejemplo de ciencia que avanza por sí misma y desde sí misma, por el automovimiento del contenido que se niega a sí mismo y pasa así a una forma superior.

11. Año 1817. *Enciclopedia A. Vorbegriff.* La Fenomenología se describe como «historia científica de la conciencia» que engendra el concepto de ciencia. El comienzo de la Fenomenología no es, en sí mismo, absoluto. Por eso sería posible, también, otro comienzo: el escepticismo. Pero no sería buen comienzo el criticismo. De ahí resulta, creemos, que la *Enciclopedia* no supone ningún cambio esencial del pensamiento de Hegel sobre la Fenomenología. Pero Hyppolite no tuvo en cuenta este texto, ni el que reseñamos con el n.° 12, cuando escribe que, dentro del sistema, la Fenomenología ya no es una introducción (*Genèse et structure,* pp. 62-63).

En la misma *Enciclopedia C.* (La filosofía del espíritu), revisten interés los párrafos 300-302, donde se contiene la definición del espíritu, muy de acuerdo con la Fenomenología (el espíritu es «la absoluta tendencia de toda educación y de toda filosofía»), pero al mismo tiempo se puede advertir una acentuación de la dimensión libertad.

Dentro del mismo apartado C. de la *Enciclopedia,* encontramos una versión abreviada de la *Fenomenología* semejante a la que se halla en la *Propedéutica.*

Por último, en el párrafo 332, se caracteriza a la filosofía kantiana y fichtiana como una filosofía que no superó el punto de vista de la conciencia, ya que el espíritu, en ella, retiene la escisión entre sujeto y objeto.

12. Año 1827. *Stellungen des Gedankens zur Objektivität.* Texto compuesto por Hegel para la segunda edición de la *Enciclopedia* como introducción a la *Lógica.* Fue publicado en 1840 y significa una ampliación del breve *Vorbegriff* que hemos citado en el número anterior. Aunque el texto aborda una nueva manera de introducir al sistema, basado en el análisis del realismo, del criticismo y del idealismo, esto no significa que la Fe-

nomenología quede desvalorada como introducción. Es más, en el párrafo 25, Hegel dice expresamente que la introducción que ahora presenta es *menos adecuada* que la Fenomenología.

Resulta, pues, que para Hegel, hay varios comienzos posibles. Desde el momento en que él mismo concedió, que el comienzo fenomenológico no es absoluto, caben, desde luego, otros comienzos. Pero Hegel retuvo su convicción de que entre los varios comienzos posibles el fenomenológico es el mejor, y jamás dejó de creer que tiene un carácter rigurosamente científico. Lo único que rectificó fue su primera idea de que la Fenomenología fuese la «primera parte del sistema» y la desplazó, por tanto, fuera del mismo como atrio de todo el edificio. Que la incluyera, *además*, dentro del sistema, como una parte de la filosofía del espíritu, no nos debe engañar. Esta segunda *Fenomenología* tiene una característica formal totalmente distinta, ya que no presenta el devenir de la conciencia, *desde ella misma*, sino desde el espíritu mismo. El esfuerzo inductivo y experiencial está ya cumplido y, por ello, los fenómenos de la conciencia pueden abreviarse, ya que se trata de ver, únicamente, la estructura de los mismos *desde el espíritu* o concepto.

III. *Historia de las interpretaciones de la Fenomenología*

1. *Primeros ecos.* La impresión de los primeros lectores —amigos o conocidos de Hegel, entre los que figura Schelling— se deja resumir en dos palabras: profundidad y falta de claridad. (*Cf.* Hoffmeister l.c. XXXVIII-XXXIX.) Solamente a Jean Paul le pareció que la *Fenomenología* era clara.

Las recensiones se hicieron esperar. La primera apareció en la «Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung» del 7-10 de febrero de 1809 firmada por Windischmann. Se trata de una recensión prolija y algo irónica. Su autor lamenta la dureza y sequedad del texto, y no se muestra muy seguro de haber entendido el libro. La segunda recensión se opone a la primera y tiene un tono francamente laudatorio. Está firmada por Bachmann, discípulo de Hegel, y apareció en los «Heildelberger Jahrbücher» del año 1810 (pp. 145-163 y 193-209). Lo que Schelling no pudo realizar —restaurar la ciencia— lo lleva a cabo Hegel. Schelling es comparable a Platón, mientras Hegel se parece a Aristóteles... El autor de la recensión es consciente del parentesco intelectual entre Schelling y Hegel, pero al mismo tiempo subraya que, a partir de la publicación de la *Fenomenología*, los sistemas de los dos filósofos se oponen «casi perfectamente». Esta recensión de Bachmann influyó directamente en Holanda y, según Hoffmeister, fue decisiva para juzgar la *Fenomenología* hasta nuestros días. Dice de ella que ha sido *mythenbildend*.

2. *Primeras controversias.* Entre los discípulos más sobresalientes de Hegel surgió pronto una diferencia fundamental de criterio acerca de la Fenomenología. Mientras para Rosenkranz,

la Fenomenología mantiene un puesto esencial en la filosofía hegeliana, cree Michelet, por el contrario, que la Fenomenología representa solamente el resumen de los descubrimientos del joven Hegel. Que el mismo Hegel hubiera dicho que la *Fenomenología* era su *Entdeckungsreise* lo interpreta Michelet como si esta obra no perteneciese al cuerpo mismo de la filosofía hegeliana.

El juicio de Rosenkranz se encuentra en su biografía de Hegel, ya citada, en la que dedica todo un capítulo a la Fenomenología y que tiene, además, un valor documental, porque aporta textos de las lecciones orales de Hegel. El juicio de Rosenkranz se repite en otra obra del mismo autor: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870, 85 ss. y 133 ss. El juicio de Michelet, por su parte, puede verse en *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. Berlín, 1937, Band II, pp. 616-617 y 677.

Inútil decir que la posición de Rosenkranz nos parece más correcta que la de Michelet, aunque el primero, llevado de su entusiasmo, exagere al afirmar que la exposición de la Fenomenología es una «verdadera obra de arte». Hay que conceder a Michelet que el estilo de Hegel, en la *Fenomenología*, se resiente de una cierta pobreza terminológica. El contraste del en-sí y para-sí resulta monótono, en efecto, y en cualquier caso parece excesivo prodigar elogios a los valores literarios de la *Fenomenología* como hace Rosenkranz.

Una segunda cuestión, que surge muy pronto y sirve para combatir al hegelismo, es la relación entre *Fenomenología* y Lógica. ¿Qué valor puede tener el comienzo fenomenológico, si la Lógica debe autofundarse? Gabler, en su *Crítica de la conciencia*, aparecida en 1827, se valió de la Fenomenología de Hegel, de la que se confiesa deudor, pero acepta solamente el esquema reducido, o sea, conciencia-autoconciencia-razón. Para resolver el problema del doble comienzo introduce una distinción entre comienzo subjetivo y objetivo: el primero sirve solamente para introducir al principiante al saber en general, mientras que el segundo parte de la cosa misma. Sin duda, Gabler sigue de cerca a Hegel, pero la distinción así formulada tiene inconvenientes, porque separa demasiado lo subjetivo de lo objetivo. En la Fenomenología se desarrolla también el objeto, y el mismo Hegel había explicado que en el ser objetivo de la Lógica la autoconciencia se reconoce. Esta separación excesiva de los dos comienzos dio pie a los antihegelianos para su ataque:

Trendelenburg, en sus *Logische Untersuchungen* (Leipzig, 1840), afirma que el comienzo puro, sin presupuestos, que Hegel intenta con su Lógica, es imposible. Hegel parte en realidad de la abstracción del ser, lo cual presupone algo de donde se abstrae. Según esto, habría que recurrir necesariamente al comienzo fenomenológico, pero la posibilidad de este recurso fue también negada. Así, H. Ulrici (*Ueber Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle, 1841), subraya que en la mentalidad de Hegel la Fenomenología no es un fundamento absolumente nece-

sario. Una vez ha cumplido su papel de conducir hasta la Lógica, la Fenomenología puede quitarse, ya que la Lógica debe sostenerse por sí misma. Y Schmid (*Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, Regensburg, 1856) dirá que el pensamiento de Hegel tiene su centro de gravedad fuera de él mismo, en la Fenomenología, pero ésta, a su vez, tiene su centro de gravedad en la Lógica. Cada uno de los comienzos, por tanto, presupone el otro. La solución del enigma del doble comienzo es otro enigma.

Esta discusión muestra, a nuestro juicio, que lo más específico del pensamiento de Hegel se olvidó pronto. El problema del comienzo es un verdadero problema, pero estos autores recaen en un planteo dicotómico que Hegel quiso evitar con la dialéctica. Es cierto que los dos comienzos se incluyen mutuamente, pero al introducir el término «presuposición» se falsea ya el planteo hegeliano. Siempre se presupone todo, si se quiere hablar así, pero no se trata de una suposición lógica a partir de la cual se argumenta más o menos tácitamente. La conciencia solamente presupone, como conciencia, lo que le ofrece su experiencia espontánea. Pero aquello que la conciencia experimenta arrastra el todo, porque está vinculada a él.

3. *Marx*. La dialéctica de Hegel, especialmente en la forma que adopta en la *Fenomenología*, no fue olvidada por Marx. En ella reconoció un instrumento valioso de crítica social, que se debía purificar de toda implicación idealista. Las alusiones a la *Fenomenología* se encuentran, sobre todo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde escribió: «Hay que empezar por la Fenomenología hegeliana, verdadera cuna y secreto de la filosofía de Hegel.» Otras indicaciones sobre la *Fenomenología*, en la misma línea que los *Manuscritos*, se encuentran en *La sagrada familia* (1844-1845) y en *La ideología alemana* (1845-1846). Hay que añadir una carta a Engels del 18 de junio de 1862 donde se aproxima la visión de Hegel de la sociedad burguesa como «reino animal del espíritu» a la obra de Darwin, ya que éste, según Marx, se representa la vida animal bajo las mismas relaciones básicas vigentes en la sociedad inglesa contemporánea: *bellum omnium contra omnes*, división de trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, inventos y lucha maltusiana por la existencia.

La crítica fundamental de Marx a la Fenomenología se deja resumir brevemente: Hegel reduce las oposiciones reales a oposiciones de pensamiento y las resuelve solamente en el pensamiento; no las resuelve, por tanto, en la realidad, que es donde queman. La realidad histórico-material está puesta desde la escisión original de la autoconciencia. Este es el principio idealista que Marx combate. La verdadera realidad es, para Hegel, el espíritu y, por ello, la realidad material queda degradada a imagen o metáfora del espíritu. Marx, por el contrario, no cree que el pensamiento «ponga» las cosas, sino que las encuentra. Y las

contradicciones de la realidad hay que resolverlas con la praxis y no con el pensamiento.

Por esta razón, Marx dirá que Hegel es en realidad un positivista acrítico, ya que en el fondo deja las cosas tal como están. De aquí arranca también la distinta concepción de Hegel y Marx sobre la alienación. Si para Hegel la alienación es, en general, objetividad pasajera que se supera por la autoconciencia que la engendró, para Marx, en cambio, la alienación tendrá un carácter menos general y más peyorativo. La alienación será solamente la sustracción perpetrada contra el hombre de aquello que le pertenece: fundamentalmente, sus fuerzas de trabajo y el producto de este trabajo. Esta sustracción es injusta, falsea el hombre, y debe corregirse allí donde existe, es decir, en las relaciones laborales.

Sin embargo, la valoración marxista de la Fenomenología no es meramente negativa. Marx estima que la dialéctica de la Fenomenología, con el uso que hace de la negatividad, contiene *todos* los elementos de la crítica. Y la aplicación concreta, que Hegel hace de su método, es en muchos casos válida, hasta el punto de rebasar su idealismo de base. La conciencia desgraciada, la conciencia noble, etc., tal como se analizan por Hegel, contienen ya una crítica completa de la religión, del Estado, de la vida civil, etc. Sobre todo, la dialéctica conduce a Hegel a comprender la vida humana como autoproducción y eso tiene, para Marx, una consecuencia de gran valor: Hegel capta la verdadera esencia del trabajo, ya que éste, en efecto, es la objetivación de la esencia del hombre. Una objetivación mediante la cual el hombre se realiza. Pero, en seguida nota Marx que esta visión del trabajo es todavía incompleta. Hegel no ha visto los elementos más negros de la cuestión laboral. No supera el punto de vista de la economía capitalista, y, por eso, no capta la deshumanización que ocurre en el trabajo contemporáneo como consecuencia de la venta al capitalista de las fuerzas productivas del trabajador. Pero queda en pie, que las categorías dialécticas empleadas por Hegel en la *Fenomenología* poseen grandes virtualidades para descubrir las contradicciones de la realidad, para leer inteligentemente la Historia y saber dónde debe aplicarse la praxis revolucionaria.

Aquí no podemos entrar en la cuestión, tan compleja, de las relaciones entre hegelismo y marxismo. Nos hemos esforzado, simplemente, en dar un paso adelante en la comprensión de la *Fenomenología* y ahora hacemos un resumen de las interpretaciones de esta obra. Digamos solamente que la lectura marxista de la *Fenomenología* presenta dificultades especulativas que no se pueden marginar absolutamente. Marx combate una concepción idealista con un argumento de sentido común: el pensamiento humano no produce las cosas, las encuentra. Pero, ¿por qué lo real es racional o se deja racionalizar? ¿Por qué lo real mismo, a pesar de sus contradicciones, presenta un dinamismo hacia la resolución de las contradicciones? En cualquier caso, es

muy discutible que se pueda hacer esta apropiación de la dialéctica de lo real, tal como se presenta por Hegel, sin arrastrar elementos que implican necesariamente la dialéctica más fundamental del concepto. Y dicho esto sobre el problema más general, notemos además que Marx da la impresión, a veces, de que olvida toda la valoración de la acción en el mundo que hace la Fenomenología. Que Hegel se contente con «pensar la contradicción» nos parece poco exacto. La Fenomenología parece concebir que la reducción de las contradicciones reales debe también ocurrir en la realidad. Por último, un punto que nos parecería digno de un estudio es el tema de las relaciones intersubjetivas en Marx. A propósito del matrimonio Marx hace en sus escritos juveniles algunas indicaciones interesantes que quedan, sin embargo, sepultadas por el volumen que otorga a las relaciones laborales. Éste era su descubrimiento y aportación; era fatal que lo acentuara. Pero tenemos la impresión de que el llamado «humanismo» del Marx joven aflora en estos momentos en que alude a la relación intersubjetiva y, en este caso, su relación con Hegel también podría aclarar el sentido de sus escasas indicaciones. Por otra parte, aquí nos hemos limitado a reseñar los textos de Marx que se refieren explícitamente a la *Fenomenología*, pero es evidente que en las obras de Marx resuenan ecos muy frecuentes, que nos remiten, más o menos implícitamente, a la dialéctica del señor y el siervo, por ejemplo. Un comentario a los escritos juveniles de Marx no debería omitir el comprobar estas alusiones y marcar el grado de dependencia.

4. *Haym.* La posición de este autor frente a la *Fenomenología* se puede resumir así: la *Fenomenología* no vale como introducción al sistema; si tiene algún valor, lo tiene como anticipación del sistema completo. Esta tesis se basa en un estudio global de la *Fenomenología* incluido en el libro *Hegel und seine Zeit* (Berlín, 1857). Se trata de dieciocho lecciones, de las cuales la undécima se dedica íntegramente a la *Fenomenología*. El análisis de Haym avanza en tres pasos: 1.° Confusión entre psicología trascendental e Historia. 2.° La Fenomenología no es una verdadera demostración, porque el saber absoluto está presupuesto desde siempre. 3.° La Fenomenología no es introducción al sistema o primera parte de él, sino todo el sistema.

El primer paso se sintetiza en la frase siempre citada: «*Um alles zu sagen: die Phänomenologie ist eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrütung gebrachte Geschichte.*» (Para decirlo todo: la Fenomenología es una Psicología, llevada a la confusión y al desorden por la Historia, y una Historia, llevada al desorden por la Psicología.) Así ve Haym la realización que Hegel consigue de su idea de que las etapas de la conciencia se corresponden con la historia de la formación de la Humanidad y considera que la causa de la oscuridad del texto reside, precisamente, en que fuerza las descripciones psicológicas para ha-

cerlas corresponder con ciertas figuras históricas, mientras, por otro lado, se eligen arbitrariamente ciertos momentos históricos para convertirlos en símbolo de las etapas de la conciencia.

Rosenkranz, en su libro ya citado el año 1870, se opuso a Haym y afirmó rotundamente que la selección de los momentos históricos en la Fenomenología no es arbitraria, sino que Hegel fija aquellas manifestaciones históricas que pueden valer como *tipo* de una situación.

El segundo punto de la crítica de Haym es, a nuestro parecer, más sustancial. Según él, la *Fenomenología* repite y completa el punto de vista de los primeros escritos de Hegel (*Differenz* y artículos en el «Kritisches Journal»), a saber, que las filosofías vigentes en el tiempo de Hegel cometían el error fundamental de no partir de lo absoluto. Pero esto acarrea, piensa Haym, que una petición de principio mine radicalmente la intención de la *Fenomenología*, consistente en querer demostrar el saber absoluto, ya que el tal saber absoluto constituye el presupuesto sobre el que se basa todo el desarrollo de la obra. Toda la *Fenomenología* se dedica a corregir la relación entre sujeto y objeto para hacerlos coincidir en el saber absoluto, pero esta coincidencia no se demuestra. Aquí radica, también, la confusión entre Psicología e Historia. Ambas se fuerzan para hacerlas aparecer como manifestaciones de lo absoluto.

En el tercer punto, Haym se pregunta cómo Hegel pudo llegar a pensar que era necesaria una introducción extrínseca al saber absoluto. La única demostración posible del saber absoluto es la exposición completa del sistema. La intención de preparar el sistema se convirtió pronto en primera parte del sistema y, al fin, en todo el sistema. Por un lado, la *Fenomenología* presenta lo absoluto tal como es para la conciencia; pero, por otro lado, Hegel se ve obligado a presentar lo absoluto con toda su profundidad y anchura para explicar aquella aparición relativa.

La crítica de Haym no puede ser tachada de superficial. Es un análisis global de la *Fenomenología* que capta su estructura más íntima. Pero ¿la comprende en su naturaleza dialéctica?

5. *El neo-hegelismo.* Croce negó, en una nota aparecida el año 1949 en «Quaderni della critica», que los neohegelianos hubieran olvidado la *Fenomenología*. Como prueba adujo el caso de Spaventa «*uno dei primi e più seri hegeliani napoletani della prima ora*». Spaventa, según Croce, llamada a la *Fenomenología* «*questo diabolico ma meraviglioso libro, nel quale è una originalità, una freschezza, una maniera ardita di dire, di fare, ecc., che mi ricorda Dante: è il creatore di un nuovo mondo, che trova una nuova forma*». Pero Spaventa, de hecho, en su *Logica e metafisica* (Bari, 1911), se valió solamente de la primera parte de la *Fenomenología* como introducción a la Lógica. Spaventa, por tanto, omitió el aspecto histórico de la *Fenomenología*.

Por lo que se refiere al mismo Croce, es claro que apenas se ocupó de la *Fenomenología*. En su prefacio a la traducción ita-

liana de la *Enciclopedia*, acepta, sin más, que aquella obra es una primera forma de exposición de todo el sistema.

En el año 1901 aparece el libro de J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegels Logic*, que contiene un largo estudio sobre la evolución del joven Hegel hasta la maduración del sistema. Baillie se detiene especialmente en la *Fenomenología* y considera que esta obra significa el paso decisivo de Hegel desde posiciones todavía schellingianas a las propias: lo absoluto es espíritu, lo absoluto es sujeto. Después de un análisis del contenido del libro, Baillie concluye que la Fenomenología es *parte* del sistema y se opone a aquellos que la consideran mera introducción.

A la tesis de Baillie contestó Gentile, en una recensión aparecida en «La crítica» del año 1904, pp. 29-45, reproducida después en *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina, 1913). Según Gentile, no puede decirse que la Fenomenología sea rigurosamente interior al sistema, puesto que termina en su misma puerta. Es parte de la ciencia *en cuanto conduce a ella*, pero no es la ciencia. La Fenomenología es la clave de la Lógica, sin la cual ésta es una esfinge que ningún Edipo podrá descifrar, pero solamente la clave.

Por todo lo que llevamos dicho, se ve que nuestra posición simpatiza más con la tesis de Gentile que con la de Baillie.

6. La «*Hegelrenaissance*». En el año 1905 Dilthey pronunciaba una conferencia en Berlín, ante la Academia prusiana de las Ciencias, que abriría una nueva época en la interpretación de Hegel y cambiaría la imagen del mismo. El Hegel abstracto y apriorista, esforzándose por deducirlo todo a partir de nociones esquemáticas, cedería el puesto a un Hegel romántico y místico. Dilthey había examinado los manuscritos juveniles de Hegel empeñado en su tarea de reconstrucción del período prerromántico. En este período debía hallarse también aquella filosofía de la vivencia que Dilthey consideraba la aportación más típica de la filosofía alemana a la cultura universal. La conferencia de Dilthey puede verse en *Gesammelte Schriften, Band IV, Die Jugendgeschichte Hegels*. Dos años después, Nohl publicaba la primera edición de los escritos juveniles de Hegel bajo el significativo título de «Escritos teológicos juveniles». Aparte la renovación de tipo filológico que la nueva escuela aportaba, el impacto de Dilthey y Nohl consistió en restaurar el interés por la Fenomenología y, más en concreto, por el origen de la dialéctica hegeliana. Se abandonaba el esquema triádico como origen de la dialéctica y se iba a buscar en unas experiencias prelógicas de índole religiosa, ética o sociohistórica.

Entre los autores que recogieron la interpretación romántico-mística de Dilthey-Nohl o fueron influenciados por ella, habría que examinar las interpretaciones de la Fenomenología propuestas por Glockner y por Hartmann. El libro de Glockner, titulado *Hegel*, se publicó en 1929 y se ha editado varias veces a partir de 1954. Para nuestro objeto, interesa solamente el lugar que

asigna a la *Fenomenología* dentro de la evolución del pensamiento hegeliano. Según Glockner, la *Fenomenología* cierra el período juvenil, en el cual Hegel toma conciencia de las antinomias de la realidad. A partir de la *Fenomenología*, pero sobre todo en su obra posterior, Hegel se esforzará, en vano, de dominar la tragicidad de lo real por medio de la dialéctica. La *Fenomenología* se encuentra, por tanto, a caballo entre las dos épocas de Hegel y ahí radica la fascinación que ejerce. El esfuerzo conceptual está ya presente en ella, pero no es todavía prevalente como en las obras posteriores. La *Fenomenología* es una obra creadora que representa el florecer del espíritu, el desflorarse y el fructificar. Hegel exige diferenciación, despliegue, desarrollo. Describe con precisión cada forma en particular, la representa con claridad, la llama a la vida con fuerza creadora y la destruye.

Hartmann, por su parte, además de una exposición de todo el contenido de la *Fenomenología* que incluye en su *Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. II* (Berlín-Leipzig, 1929), con una reconstrucción interesante de la dialéctica señor-siervo, escribió un artículo que debemos mencionar. Se halla en la «Revue de métaphysique et morales» del año 1931, pp. 285-316. Su título es *Hegel et le problème de la dialectique du réel*. Según él, la aportación más valiosa de Hegel no está en la especulación o en los fundamentos del sistema, sino en el esfuerzo de penetración en sectores de la vida concreta del espíritu: ética, derecho, Estado, arte, Historia. Por esta razón la obra fundamental de Hegel es precisamente la *Fenomenología*. Toda la obra de Hegel es una gran fenomenología de la lucha espiritual, del esfuerzo para crear, comprender y organizar. El objeto propio de Hegel es la Historia. Si en la *Fenomenología* añade fenómenos psicológicos esto no sucede por casualidad o para complicar las cosas, sino porque se da una doble manifestación del espíritu que nos coloca en el ambiente histórico, dentro del cual nos otorga una iniciativa original.

Entre los autores influidos por la interpretación romántica ocupa un lugar destacado Jean Wahl. Su conocida obra *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* apareció el año 1929 y en ella se marca ya una transición desde las interpretaciones románticas hacia la interpretación humanista y existencialista que examinaremos después. Escribe Wahl: «La filosofía de Hegel no se puede reducir a algunas fórmulas lógicas. O más bien, estas fórmulas cubren algo que no es de origen puramente lógico. La dialéctica, antes de ser un método, es una experiencia (...). La negatividad es el movimiento de un espíritu, a través del cual éste va siempre más allá de lo que él es. Y es, en parte, la reflexión sobre el pensamiento cristiano, sobre la idea de un Dios hecho hombre, lo que ha conducido a Hegel a la concepción del universal concreto. Detrás del filósofo descubrimos al teólogo, y detrás del racionalista, al romántico. Pero se puede notar, además, que la obra de Hegel consiste en triun-

far sobre el romanticismo, en racionalizar el dogma, y al mismo tiempo, por así decir, en hacer desaparecer dentro del conjunto atemporal, en el cual se unen finalmente racionalidad y realidad, las disonancias y la tragicidad del mundo concreto.» Y Wahl matiza bien cuando afirma que, si bien en el fondo del hegelismo existe un elemento trágico, romántico, religioso, sería un error convertir ese elemento en el todo de la filosofía de Hegel.

Wahl elige la conciencia desgraciada como centro de la Fenomenología. En este punto, aunque la interpretación de Wahl es aguda, nos parece menos acertada. Es verdad que la experiencia de la conciencia desgraciada es «una gran experiencia de la Humanidad, signo de un desequilibrio profundo que afecta no solamente al filósofo, sino a toda la Humanidad y al mundo entero». Es verdad también que la experiencia de la conciencia desgraciada no ocupa meramente un lugar particular de la *Fenomenología*, sino que se repite a varios niveles. Pero eso se puede decir, a grandes rasgos, de todas las figuras. También reaparecen el señor y el siervo, el estoicismo y el escepticismo, etc.

7. *El problema de la unidad de la Fenomenología.* La comunicación de Tehodor Häring en el III Congreso de estudios hegelianos, celebrado en Roma el año 1933, inauguró una polémica sobre la unidad de la *Fenomenología* que dura hasta nuestros días. La tendencia general ha sido, sin embargo, la de reivindicar la unidad de esta obra de Hegel contra la tesis de Häring. El artículo de Häring se encuentra publicado en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (Haarlem-Tübingen, 1934, páginas 118-138).

A partir de un análisis de las vicisitudes de la redacción de la *Fenomenología*, Häring concluye que esta obra no creció de manera orgánica. La segunda parte es ya, sencillamente, la Filosofía del espíritu. Hemos aludido bastantes veces a esta pretendida falta de unidad de la *Fenomenología*. Creemos que, desde el comienzo del libro, pero sobre todo desde el capítulo IV, el desarrollo completo de la *Fenomenología* está exigido. Aquí reseñaremos únicamente algunos autores que se han ocupado expresamente de la tesis de Häring. Hyppolite, en su *Genése et structure*, que citaremos después, hace hincapié en el concepto de espíritu tal como nos lo ofrece el capítulo IV. Lukács, además de decir que el fascismo de Häring es lo que impide a éste el comprender la *Fenomenología*, nota algo que nos parece muy cierto: la tesis de Häring se puede rechazar solamente si se capta el significado unitario y complejo de la *Fenomenología*. Pöggeler (*Die Komposition der Phänamonologie des Geistes*, Hegelstudien, Beiheft 3, 1966, pp. 27-74) defiende también la unidad del libro desde un punto de vista hermenéutico. Por último, el libro de Pierre-Jean Labartrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París Aubier, 1968, presenta un análisis de los textos estructurales de la *Fenomenología* y concluye la unidad de la *Fenomenología* asignán-

dole un carácter casi musical: unidad de distintos planos armónicos.

8. *Las interpretaciones humanistas.* Daremos cuenta, en este apartado, de dos autores que han tenido especial repercusión en la lectura actual de la *Fenomenología*: Kojève e Hyppolite. Estos dos autores no creen en la religiosidad de Hegel, les parece que la *Fenomenología* opera una reducción de lo religioso de signo profundamente ateo. Lo que queda es el hombre en la Historia. Por otro lado, ambos autores se hacen eco del existencialismo y, en cierto sentido, continúan la línea de la interpretación romántica transmitida a Francia por Wahl.

El libro de Alexandre Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947) recoge las lecciones que dio su autor en París desde 1933 a 1939, a las que asistieron, entre otros, Sartre, Merleau-Ponty, el P. Gaston Fessard, etc. (Este último responsable de ciertos brotes de dialéctica hegeliana en la última teología de los jesuitas franceses). Las lecciones de Kojève fueron, en gran parte, una lectura comentada de la *Fenomenología*. El libro se abre con una traducción, con comentario intercalado, de la dialéctica del señor y el siervo, porque esta dialéctica es la clave de la interpretación de Kojève. A partir de esta dialéctica, entendida como oposición o lucha de individuo a individuo, Kojève interpreta el desarrollo de la Historia tal como lo presenta la *Fenomenología*. El mundo griego es un mundo de señores ocupados en hacer política y en hacer guerra mientras los esclavos trabajan. El imperialismo romano esclaviza a todos bajo un solo señor. Los esclavos se dedican entonces a segregar ideologías liberadoras: estoicismo, escepticismo, cristianismo. Estas ideologías, sin embargo, no consiguen su objetivo porque ponen la libertad fuera de lo real, en el pensamiento. El cristianismo esclaviza a todos bajo un señor absoluto: la libertad consistirá en negar la existencia de Dios. Toda esclavitud se funda en el miedo a la muerte; cuando el hombre acepte sencillamente morir, dejará de someterse.

La interpretación de Kojève no es, desde luego, válida como comentario literal. Quizá no pretendía tampoco serlo. Parece, más bien, un intento de captar el sentido oculto de la *Fenomenología*, un ir a buscar la dinámica profunda de la intención hegeliana, más allá, incluso, de lo que Hegel podía comprender y expresar. Es evidente, por ejemplo, que cuando Kojève pretende que el hombre es dialéctico, pero la naturaleza no, debe ser consciente de que contradice formalmente el texto hegeliano. Kojève, por otra parte, se reconoce deudor de Marx y de Heidegger. Especialmente de este último, al decir que la publicación de *Sein und Zeit* es lo que hace posible la lectura de la *Fenomenología*. En cualquier caso, el libro de Kojève resulta altamente sugerente. Lo peor, a nuestro juicio, no es tanto la simplificación atea de la ambigüedad religiosa de Hegel, cuanto el fuerte carácter individualista que da a la dialéctica que él considera central. Las autoconciencias que se enfrentan proceden en

Hegel de una escisión del espíritu. Por mucho que uno quiera hacer una lectura «libre» de la *Fenomenología*, no se puede pasar por alto la primacía de lo universal. Acentos existencialistas se pueden encontrar en la *Fenomenología*, pero el peso no está ahí, evidentemente, sino en la primacía de lo universal-comunitario, que es el fondo desde donde se constituye el individuo.

Jean Hyppolite es el autor de la traducción completa de la *Fenomenología* al francés. Buena traducción, aunque algo perifrástica. Es también autor del comentario más completo que poseemos (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946). Comentario algo aburrido —todo lo contrario del de Kojève— que huye de la interpretación detallada de los textos verdaderamente difíciles. De todas maneras, el comentario de Hyppolite pretende solamente aclarar el texto de Hegel y, en su libro, no propone expresamente una interpretación global de la obra. En otras obras suyas, sin embargo, lanza su propia clave de interpretación, que está, según él, en el capítulo IV. Esta clave es el hombre, entendido como autoconciencia que se entrega al trabajo. La exposición completa de la tesis de Hyppolite se encuentra en el artículo titulado *La situation de l'home dans la Phénoménologie hégélienne*, revista «Les temps modernes», 1947.

De acuerdo con la opinión de Hyppolite, lo que Hegel pretende en el capítulo IV de la *Fenomenología* es fundar el hecho histórico. No se trata de determinar una esencia del hombre, ya que éste no la tiene. El hombre, porque es espíritu, es historia y devenir colectivo. Nada más. Se trata, pues, de ver cómo este hombre puede ser fundamento de una verdad *posible*, una verdad a la que el hombre pueda aspirar. Tal verdad se funda en la misma existencia. Se trata, dice Hyppolite, del surgir, en el corazón mismo de la vida, de un ser que se hace consciente de esta vida y que es condición de su propio surgir. Al tomar conciencia de sí, crea una nueva dimensión del ser, genera una historia, y en esta historia descubre una verdad racional. Para la efección de esta verdad, es decisivo el trabajo.

El trabajo, en primer lugar, imprime la forma de la autoconciencia en el objeto natural (Ding) y lo transforma en objeto humano (Sache). El hombre se reconoce así en su obra y se reconcilia con la naturaleza. Ha comenzado a liberarse. Pero, para la liberación total, el hombre debe ser reconocido. El trabajo sirve también para ello, porque en la obra realizada no solamente se reconoce el obrero mismo que la ejecutó, sino que en ella puede ser reconocido por los otros. Hyppolite, después de haberse centrado en la dialéctica del señor y el siervo, con su importante apéndice sobre el trabajo, llama la atención sobre el pasaje del capítulo V titulado «Die Sache selbst» que debe ser obra de todos y cada uno de los individuos. Sin embargo, concluye Hyppolite, Hegel no ha resuelto el problema que planteó; cómo una verdad pueda ser obra de todos y cada uno, verdad simplemente radicada en la existencia. Un problema

que, según Hyppolite, se plantea igualmente para el marxismo, para el existencialismo y para el cristianismo.

La interpretación de Hyppolite es, desde luego, sugerente. Pero nos parece que ha cedido demasiado a la fascinación de la dialéctica de señorío y servidumbre. Como varios críticos han notado, en Hegel la autoconciencia es un momento del devenir de lo absoluto. Cierto que lo absoluto ya devenido parece ser «la cosa misma», entendida como realidad social, producto de la acción humana, pero, en cualquier caso, hay una raíz del movimiento absoluto que va más allá de la pura simple existencia humana. Como hemos tenido ocasión de ver en nuestro trabajo, es muy discutible que el Dios o Absoluto que está en el origen sea un Dios *actu*. Existente, en el sentido que da Hegel al término Dasein, no lo es, desde luego. Pero en cualquier caso hay algo a realizar, una esencia, si se quiere hablar así. Y esta esencia es lo que confiere al devenir aquel carácter de necesidad tan subrayado por Hegel. En definitiva, las interpretaciones de Kojève y de Hyppolite consiguen hacer interesante la *Fenomenología*, porque la simplifican abusivamente, a partir de un pasaje que puede tener actualidad especial. Pero la Fenomenología tiene su centro de gravedad en el concepto de espíritu y este concepto no puede entenderse adecuadamente a partir de una figura, sino que es necesario el devenir completo de todas las figuras. Sobre todo, no puede olvidarse que el espíritu es lo absoluto. Esta palabra debe significar algo; no puede escamotearse en la lectura de la *Fenomenología*. Tiene un significado supratemporal que «anula el tiempo», no solamente al fin de la Historia, sino también de la manera que sea, en el origen.

9. *Interpretaciones marxistas.* Las lecciones de Kojève, además del influjo determinante de Heidegger, mostraban también una vertiente claramente marxista. Si lo hemos incluido en el apartado anterior, en vez de reseñarlo aquí, es porque creemos que el marxismo de Kojève viene a resultar un tanto adjetivo. De todas maneras, el comentario de Kojève puede considerarse también el primero de una serie de libros que pueden agruparse, más o menos convencionalmente, bajo el epígrafe general de hegelo-marxistas. En cualquier caso, y sea lo que sea del comentario de Kojève, lo cierto es que una serie de autores de confesión marxista han creído necesario profundizar y actualizar el marxismo con una relectura de Hegel, especialmente de la *Fenomenología*. Estos autores, en general, han entrado en conflicto con la ortodoxia burocrática del Partido, ya que sus libros han prestado armas intelectuales al movimiento revisionista.

György Lukács escribió su libro titulado *El joven Hegel* el año 1938. El libro es, pues, contemporáneo de las lecciones de Kojève, aunque fuera publicado por primera vez el año 1948. Toda su última parte está dedicada a la *Fenomenología*. La tendencia general del estudio de Lukács consiste en hacer de Hegel un marxista *avant le lettre*. Donde no llegó a serlo enteramente, es porque la realidad social alemana no había madurado sufi-

cientemente todavía. Lukács combate la «leyenda» del pretendido romanticismo de Hegel. La dialéctica hegeliana nació, según él, de su toma de contacto con los problemas de la sociedad capitalista y avanzó siempre por el camino de buscar el origen de las contradicciones filosóficas en la vida social. Según esto, la educación del individuo intentada por Hegel en la *Fenomenología* consiste, sencillamente, en hacerle cobrar conciencia de la situación histórica. Lukács combate la tesis de Haym, acerca de la arbitrariedad en la elección de los momentos históricos que estudia la *Fenomenología*, afirmando que la necesidad de recorrer la Historia para apropiarse de la experiencia humana se limita a la necesidad de repetir abreviadamente los puntos nucleares del desarrollo histórico.

Lukács nota que Hegel, con su concepción de la Historia, supera la concepción «continua» de Schelling, y justifica las rupturas o revoluciones. Preludia así la lucha de clases y el materialismo histórico.

Según Lukács, Hegel recorre tres veces el camino de la Historia en la *Fenomenología* (Pöggeler dice que son cuatro). En la primera el individuo encuentra a la sociedad como algo dado (caps. I-V de la *Fenomenología*). En la segunda, la conciencia reconoce ya en la sociedad el producto de la actividad humana (cap. VI). La tercera etapa (caps. VII-VIII) significa la interpretación consciente que hace el hombre de su propia obra histórica mediante el arte y la religión hasta llegar a la conciencia filosófica de la situación. En resumen, Lukács juzga que la *Fenomenología* es una reflexión completa sobre la Historia.

Creemos que este libro de Lukács pone muy bien de relieve una de las tres dimensiones esenciales de la *Fenomenología* (Historia). Pero el olvido de las otras dos le conduce a una lectura de la obra de Hegel que no puede considerarse objetiva. Sustituir —como hace— espíritu por género, es un abuso significativo. Decir, además, que el idealismo de Hegel se manifiesta solamente en ciertos momentos «débiles» de la *Fenomenología* resulta ingenuo. Y ciertamente opuesto a lo que creía Marx.

A nadie extrañará que el libro de Lukács haya sido atacado por los mismos marxistas. El libro de G. Stiehler, *Die Dialektik in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Berlin, Akademie, 1964 (trad. cast. titulada «Hegel y los orígenes de la dialéctica». Madrid, Ciencia Nueva, sin fecha) puede considerarse típico: pone de relieve «los insuperables límites especulativos e idealistas» de Hegel. De manera semejante, M. Rossi, en su artículo titulado *Lo storicismo mistificado della Fenomenologia hegeliana*, Società, 1957, reproducido en su libro *Hegel e lo Stato*, Roma, 1960, subraya que la «metafísica» empapa toda la *Fenomenología*. Quizás insiste demasiado, sin embargo, en que los hechos históricos son «signo de un movimiento de los conceptos». Con ello, Rossi separa demasiado el mundo ideal del mundo real. No podemos olvidar que para Hegel la Historia es realización de lo absoluto. Lo absoluto no es simplemente trascendente, la Historia es el

concepto existente. Si la lectura de la *Fenomenología* propuesta por Lukács era en realidad poco marxista, porque olvidaba el elemento idealista de Hegel tan molesto para Marx, la lectura de Rossi nos lo parece demasiado. ¡Hegel no era un *meta*físico! No en vano evita él esta palabra. Si en Hegel hay Dios, se trata de un Dios totalmente encarnado. Si la realidad es símbolo del concepto, es un símbolo que se identifica con lo simbolizado.

El peligro de las versiones de la *Fenomenología* de Kojève, Hyppolite y Lukács consiste, a nuestro juicio, en separar elementos, desde luego valiosos, de la *Fenomenología* y presentarlos como si fuesen la *Fenomenología* misma. Estos elementos pueden servir para muchas cosas, pero sacados de su contexto, ya no sirven para entender la *Fenomenología*. Hacer de los textos hegelianos pretexto u ocasión para exponer la filosofía propia es un recurso legítimo. Pero hay que avisar. Y lo que no vale entonces es querer pasar la filosofía propia como «lectura», más o menos profunda. Por esta razón nos parece más honrado lo que hace Bloch cuando avisa que su libro no es un libro *über Hegel*, sino *zu Hegel*. (Ernst Bloch. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1962.) (La primera edición es del año 1951. El libro estaba listo, según parece, el año 1949.) Al fin del libro, incluso, nos ofrece su propia «*Aufhebung*», es decir, la que Bloch hace del hegelismo. Y todo su comentario a Hegel debe entenderse como parte de su propia filosofía.

La presentación que Bloch hace de la Fenomenología es altamente elogiosa: «La obra con la que Hegel se presentó es la más oscura y profunda entre las suyas. Aunque se planeó como especialmente fácil, es decir, como pedagógica, ya que debía conducir al lector ante la puerta de la Filosofía, esto, ciertamente, no lo consiguió; la multitud de aspectos lo impidió. Con todo, a pesar de que el libro no es apto para principiantes, sí lo es para aquella otra parte del comenzar que se llama juventud de espíritu. El libro está lleno de juventud incomparable, lleno de abundancia y calor, totalmente poético, totalmente científico, con un fermento matinal único. Una obra que no tiene par en la literatura filosófica, enmadejado y central, ditirámbico y, a la vez, estrictamente ordenado. En ninguna otra parte puede verse mejor lo que es un gran pensamiento en su origen, y en ninguna parte se puede dar por concluido.»

En seguida nota Bloch que el libro es, al mismo tiempo, el ascenso autoeducativo del espíritu en el mundo y la educación filosófica del lector. Y lo compara al *Fausto* de Goethe.

En la Fenomenología, Bloch detecta la convergencia de tres subjetividades distintas: el yo revolucionario que se erige en medida de todas las cosas, el yo del racionalismo matemático que aspira a la pura cientificidad, y el yo romántico que empieza a orientarse hacia la Historia. En la Historia es donde Hegel encontrará toda la riqueza del espíritu, la realidad plenamente especificada. Y la Fenomenología será la primera obra que consiga pensar, de manera lógica, la Historia.

Recoge después la idea de Lukács acerca del triple recorrido de la Historia en la *Fenomenología*. Bloch recorre también, por su cuenta, dos veces distintas toda la Fenomenología, fiel a la consigna del mismo Hegel de que hay que detenerse en las figuras. Lo que Bloch valora es el hombre constructor de sí mismo mientras construye el mundo, el hombre inquieto mientras no ha conseguido la total humanización. Su crítica a Hegel tiene un principio claro: Hegel confunde alienación con objetivación. Bloch piensa, por el contrario, que se debe solamente eliminar la alienación, la extrañeza, pero no la objetividad. Al fin critica, sobre todo, la espiritualidad con que acaba la *Fenomenología*. Aunque Hegel, según Bloch, ha visto bien el papel de la praxis no ha sacado todas las consecuencias de este concepto y se ha quedado en una visión contemplativa de las cosas. Pero, incluso este desgraciado final, tiene un aspecto positivo: que Hegel anuncia lo que debe ser, la utopía que no puede quedar en utopía, la realidad del fin humanizado de todas las cosas, que no puede quedar en indefinido progreso. A este respecto, nota cómo la figura del perdón mutuo pierde concretez comparada con las anteriores porque aquí le faltaba a Hegel material histórico. Hegel quiso creer que su tiempo era ya el último, pero no lo era todavía.

Lo más interesante, a nuestro parecer, es que Bloch proclama la prioridad del sujeto, del impulso que debe alcanzar su término, pero quiere evitar una subjetividad autónoma, que caería en el anarquismo. Este extremo sería tan detestable para Bloch como el extremo opuesto de una subjetividad arrastrada por fuerzas extrañas, en que vendría a caer un marxismo mal entendido (materialismo craso) o la fe religiosa en una Providencia.

Como Bloch explica más detalladamente en otras obras, se trata de que *el hombre* construya lo absoluto que en él fermenta, la adecuación entre sujeto y objeto. Mientras hay alienación este fin es utópico, pero a través del trabajo se *puede* conseguir, no es fatal ni imposible que ello ocurra. Este fin se anunció ya —escribe Bloch— con imágenes cristológicas como nuestro «rostro descubierto», y como «naturaleza glorificada».

En resumen, Bloch es un marxista que teme caer en un materialismo craso. Entiende que, para ello, es necesario mantener el nexo Hegel-Marx. Una teoría del conocimiento que lo considerara algo meramente receptivo absorbería al hombre en la naturaleza. Por eso hay que retener una absolutez del sujeto, ligado empero a la naturaleza. Absolutez que es, que puede ser real al término de la Historia, pero que es solamente inquietud y tarea de momento. El ateísmo de Bloch cree en el Dios que existirá. No existe todavía, porque si ya existiera no quedaría nada por hacer, todo el dramatismo de la Historia sería un juego sin importancia. En este sentido, Bloch sabe que él no es un hegeliano sin más, sabe que le corrige su idealismo, y para ello se vale de la ambigüedad de lo religioso en Hegel. Pero tampoco puede sufrir un marxismo que no capta el papel del

hombre, su absolutez en devenir. Su lectura de Hegel no es, por tanto, una lectura exegética, sino «detectora» y casi detectivesca, para encontrar los elementos que le permiten vivificar filosóficamente la dialéctica marxista.

10. *¿Lógica o experiencia? La controversia Fulda-Pöggeler.* El libro de Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, publicado en 1965, significó un intento de rehabilitar lo especulativo en Hegel, incluso en el Hegel de la *Fenomenología*. Si los «descubrimientos» románticos o existencialistas de Hegel nos aportaron una imagen de Hegel distinta de aquélla que lo presentaba como el filósofo «más abstracto» de la Historia de la Filosofía, sin embargo, siempre será preciso mantener que Hegel es, ante todo y sobre todo, un pensador especulativo, por voluntad propia y por resultado. Durante unos años, la lectura de la *Fenomenología* empleaba esta obra como cantera de materiales dotados de sorprendente actualidad, pero los desgajaba de sus implicaciones sistemáticas. Ejemplo típico de este proceder era el comentario de Kojève. Fulda, por el contrario, es consciente de la perogrullada de que Hegel es siempre Hegel; por tanto, una lectura lo más objetiva posible debe proponerse llegar al centro organizador de la Fenomenología, el cual, para Fulda es la Lógica hegeliana. Fulda aduce los textos de Hegel que hablan de una correspondencia entre las figuras de conciencia y los momentos del concepto desarrollados por la Lógica y, a partir de este principio busca cuál es, en cada figura, aquel momento lógico que debe constituir el en-sí o la esencia de ella. Fulda ha reconocido, en el artículo que citaremos a continuación, que en su libro dependió excesivamente de la Lógica de Nürnberg, mientras que ahora orienta su investigación hacia formas anteriores de la Lógica hegeliana. De todas maneras, sin embargo, Fulda permanece fiel a su tesis de fondo: que la clave de la *Fenomenología* hay que buscarla en el elemento especulativo y solamente desde él se podrá juzgar de la pretendida falta de unidad de la obra, tal como salió de las manos de Hegel. Intentar resolver este problema desde la Filología le parece un mal camino.

Contra la posición de Fulda apareció en los Hegel-Studien (Beiheft 3, 1966, pp. 27 ss.) un artículo muy documentado de Otto Pöggeler, titulado *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. En él se hace una buena defensa de las posibilidades de la Filología, que no puede, tal vez, resolver todos los problemas, pero puede proporcionar elementos inestimables para proponer correctamente el problema de la interpretación de la *Fenomenología*. No niega Pöggeler que deba existir una cierta correspondencia entre los momentos lógicos y las figuras de conciencia, pero rechaza el paralelismo establecido por Fulda con dos argumentos: 1.° En la *Fenomenología* se pasa desde el mundo suprasensible a la autoconciencia a través del concepto de vida; este tránsito se suprime en la Lógica de Nürnberg. 2.° Pöggeler niega que se pueda encontrar una correspondencia tal entre

momentos lógicos y figuras que para los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* se utilicen las categorías de la Lógica objetiva y solamente a partir del capítulo IV (Autoconciencia) entre en juego la relación. Pöggeler, por el contrario, cree que lo relativo está en la *Fenomenología* desde el primer momento.

Pöggeler propone que si se quiere buscar la correspondencia entre Lógica y Fenomenología, no hay que ir a la Lógica de Nürnberg, sino al manuscrito sobre Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza de 1804. Pero sobre todo, Pöggeler simpatiza muy poco con los intentos de Fulda porque encuentra en la *Fenomenología* un intento de comprender la Historia, como Historia de lo absoluto, que debe sistematizarse desde su mismo desarrollo teleológico y no desde una Lógica conceptual establecida de antemano.

En el mismo cuaderno de los Hegel-Studien se inserta la respuesta de Fulda (*Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, páginas 75-101). Como ya hemos dicho, Fulda concede que su libro estuvo excesivamente orientado hacia la Lógica de Nürnberg. Pero tampoco quiere recurrir a las versiones de la Lógica anteriores a la *Fenomenología*. Más bien cree que la *Fenomenología* corresponde a una fase intermedia en la sistematización de la Lógica. Esta fase no contaría con un documento escrito donde se hubiese formulado expresamente, pero sería posible detectarla en la *Fenomenología* misma. Lo que Fulda, por encima de todo, quiere reivindicar es la íntima dependencia entre la dialéctica de la conciencia y la dialéctica del concepto. Y esta última es siempre, para Hegel, más radical. En cuanto a los argumentos de Pöggeler, Fulda replica que el tránsito a la autoconciencia a través de la vida se retiene, de alguna manera, en las versiones posteriores de la Lógica, y que la argumentación de Pöggeler sobre la relación olvida que el en-sí de cada figura no es para la conciencia. El momento lógico que constituye cada figura está allí, como su secreto más íntimo, pero la conciencia no se estructura, para ella misma, según este en-sí.

Concluyamos esta breve visión de la controversia con una palabra propia. El tono de ella es muy distinto de las «lecturas» francesas de la *Fenomenología* que hemos también reseñado. Aquí se trata de encontrar un método de lectura científica que permita la interpretación objetiva de la *Fenomenología* tal como salió de las manos de Hegel. Según nuestro juicio, ambos autores —Fulda y Pöggeler— ven algo que es verdad. El primero ve la personalidad especulativa de Hegel que no cesa en la *Fenomenología* y desconfía de los procedimientos puramente filológicos para acceder a una obra estrictamente filosófica. Pöggeler, por su parte, es consciente de que la *Fenomenología* es una obra singular, en la cual la experiencia está en primer plano. Teme, por ello, que una lectura especulativa esquematice excesivamente, y desfigure, un contenido especialmente rico. En nuestro trabajo hemos querido subrayar que la fascinación de la *Fenomenología* se debe, por lo menos en gran parte, a este doble carácter de

la obra. El peligro de la posición de Fulda creemos que consistiría en extremarla hasta llegar a suponer que la *Fenomenología* se escribió *desde* un esquema lógico preestablecido. Más bien parece que lo especulativo, en el sentido hegeliano, está ahí en estado naciente. Pero ciertamente, Hegel se orienta siempre hacia la lógica del concepto como elemento estrictamente fundánte de la dialéctica real de la conciencia, lo que no debe impedir el desarrollo autónomo de la conciencia, según una necesidad que ignora el verdadero motivo de su proceso.

Apéndice 2

Algunos textos de Hegel sobre su *Fenomenología*

La primera mención explícita de la *Fenomenología*, antes todavía de su publicación, se encuentra en el anuncio de las clases del semestre de invierno 1806/07. Allí Hegel anticipa que se propone impartir dos cursos diferenciados: a) **Logicam et Metahysicam sive philosophiam speculativam** *praemissa Phaenomenologia mentis* ex libri sui *System der Wissenschaft* **proxime proditura parte prima**, y b) **Philosophiam naturae et mentis ex dictatis** ... El carácter previo de la *Fenomenología* respecto de la lógica es claro desde la misma expresión (**praemissa**) que la califica y parece, por tanto, que tal precedencia ha de interpretarse como introducción, sea a la filosofía especulativa solamente, sea quizás a todo el sistema (Cfr. Hoffmeister en la *Introducción del editor*, págs. XXXII-XXXIII, de la *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Meiner, 1952). Efectivamente, en la presentación de su obra, que Hegel hizo luego insertar en la Revista General de Literatura de Jena (octubre 1807), una vez publicado el libro, la función de la *Fenomenología* se describía en estos términos:

«Este volumen expone el saber que deviene. La *Fenomenología del espíritu* viene a ocupar el lugar de las explicaciones psicológicas, e incluso de las discusiones [filosóficas?] más abstractas sobre la fundamentación del saber. La *Fenomenología* se ocupa de la preparación para la ciencia desde un punto de vista que la convierte en una ciencia filosófica nueva e interesante, y primera. Comprende dentro de sí a las distintas figuras del espíritu como estaciones del camino a través de las cuales el espíritu deviene saber puro o espíritu absoluto ...» (Véase *Hegel Werke*. Frankfurt. Suhrkamp. 1970, vol. 3, pág. 593)

De estas palabras se desprende la índole de la *Fenomenología* como introducción gradual, no súbita, a la filosofía, puesto que el camino que ella expone, comprende una serie de estaciones. La ori-

ginalidad de la obra se cifra, en esta gacetilla, en su doble carácter de ser por un lado introducción, pero, por otro lado, de ser ya filosofía (científica) en sentido propio. Puede además colegirse de las palabras transcritas que la *Fenomenología* introduce específicamente a la lógica y no a la filosofía en general puesto que conduce al «saber puro», siendo así que Hegel suele reservar este adjetivo para calificar el saber más alejado de la empiría, es decir, para referirse a su lógica como filosofía primera. De todas maneras, el doble título del libro tal como apareció en 1807 (*Ciencia de la experiencia de la conciencia* y *Fenomenología del espíritu*) puede interpretarse como síntoma primerizo de una vacilación de fondo que se manifestó más tarde con claridad y dio lugar al desplazamiento de la *Fenomenología* desde su puesto de introducción al saber absoluto hasta el puesto de simple parte segunda dentro de la doctrina del espíritu subjetivo tal como se expone en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1807, 1827 y 1830).

De hecho, en los apuntes entonces no publicados que Hegel utilizó para sus clases en el Instituto de Bachillerato de Nürnberg en los años 1808 y 1809 y que conocemos como *Propedéutica* se observan ciertas vacilaciones significativas (cfr. o.c. *Hegel Werke* vol. 4, págs. 111 y ss.; hay traducción castellana de Eduardo Vásquez, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1980). Por un lado, la Fenomenología conserva allí, todavía, su lugar previo (introductorio) a la lógica, pero por otro lado podemos leer tres redacciones distintas del comienzo de estas lecciones en las que, dando ya un nuevo nombre a esta parte introductoria a la lógica, se insinúa el lugar que ocupará posteriormente en el interior del sistema. Su título es ahora «Doctrina del espíritu» (**Geisteslehre**), cosa que le permite ampliar la doctrina de la conciencia, contenida en la *Fenomenología*, con algunas nociones sobre otras actividades del espíritu que se incluirán luego en el interior de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como filosofía del espíritu subjetivo. Estas modificaciones operadas en Nürnberg anticipan así el lugar enteramente novedoso que recibirá la Fenomenología en el interior de la *Enciclopedia* desde su primera edición (1817). Efectivamente, en ésta, la *Fenomenología* no precede ya a la lógica, sino que, restringida a doctrina de la conciencia, constituye un simple estadio (B) dentro del despliegue del espíritu subjetivo. El esquema es ahora:

C. Filosofía del espíritu
  Primera parte. El espíritu subjetivo
    A. El alma
      a. Determinidad natural del alma
      b. Oposición del alma frente a su sustancialidad.
      c. Realidad efectiva del alma.

B. La conciencia.
   a. Conciencia como tal
   b. Autoconciencia
   c. Razón
C. El espíritu
   a. Espíritu teorético
      1) Sentimiento. 2) Representación.
      3) Pensamiento.
   b. Espíritu práctico
      1) Sentimiento práctico. 2) Impulso .
         y tendencia 3) Felicidad.

Este lugar secundario otorgado a la *Fenomenología* bajo la rúbrica de «Conciencia», le resta ya ciertamente el carácter introductorio a la lógica que había presidido su nacimiento; lugar desde ahora secundario que la *Fenomenología* conservará en las dos ediciones posteriores de la *Enciclopedia*. En todas ellas, la nueva *Fenomenología*, si cabe hablar así, se restringirá decididamente a doctrina de la conciencia y no se librará de parecer un triste muñón si se compara con aquella sorprendente y viva riqueza que ostentaba el libro de 1807. Éste era en efecto el taller de forja de toda una filosofía. El pasaje correspondiente de la *Enciclopedia* es un producto desecado.

Con todo eso, ¿qué ha sido de la introducción a la lógica y con ella al sistema entero? ¿Empezará ahora Hegel la lógica *ex abrupto*, de un pistoletazo, tomando el camino que de manera tan ácida había rechazado en 1807?. No. La *Enciclopedia* tampoco empieza bruscamente, como hacía la denostada doctrina del conocimiento inmediato de lo absoluto, pero se cambia de tal manera el modo de la introducción que la acerca (peligrosamente?) al vilipendiado Jacobi. En 1817, Hegel antepone a toda la obra una introducción general (§§ 1-11) en la que se explica el objeto e índole del conocimiento filosófico; introducción ésta, a la que Hegel concede un valor de simple anticipación orientadora, pero que no considera como una introducción **stricto sensu**, es decir, como una introducción que despliegue un discurso dotado de necesidad intrínseca. Sólo más adelante, después de haber escrito el título de la lógica («Ciencia de la lógica», exactamente) escribe un «Preconcepto» que viene a desempeñar ahora la función propiamente introductoria al pensamiento puro, es decir, aquel papel que antes se había atribuido a la *Fenomenología*. Es en este llamado «preconcepto» donde Hegel sienta ahora el valor objetivo, o de verdad no meramente formal, de las determinaciones lógicas (§ 17), cosa que les confiere precisamente su carácter especulativo. Sigue entonces una exposición sintética de la metafísica dogmática anterior al criticismo que

se continúa con la exposición igualmente sintética de los dos ataques que la tal metafísica había recibido por parte del empirismo y del kantismo. En el § 36 encontramos el desenlace del preconcepto, el cual opera como tránsito necesario al saber puro: Estas doctrinas incluían presuposiciones que se deben abandonar, dice Hegel, por la simple razón de que se trata de supuestos injustificados e injustificables de suyo, y por recogerse en ellos, además, algo simplemente dado. Pero «la ciencia no supone nada, en tanto quiera ser (**sein wolle**) pensamiento puro», leemos.

En este lugar del texto exactamente, Hegel añade entonces una nota sobre la *Fenomenología*, como no podía ser menos. Ésta perdía, en efecto, aquel carácter de introducción a la «ciencia pura» que había ostentado desde el primer anuncio del año 1806 o queda por lo menos relativizado. Caben otras introducciones quizá mejores, no sólo porque los fenómenos de conciencia, como cualquier otro fenómeno del espíritu, deben ocupar un lugar subordinado en el interior del sistema, sino porque el papel de auténtica introducción *pueden asumirlo alternativamente otras distintas consideraciones*, por ejemplo, el escepticismo. Éste sin embargo presentaría también inconvenientes, continúa Hegel. La negatividad que es propia del escepticismo se encuentra ya en la tendencia a autosuperarse que es inmanente a todas las representaciones, y de ahí se sigue que en rigor podría partirse de cualquier orden de representaciones; persiguiendo luego su autosuperación inmanente, siempre se podría llegar al concepto puro. Pero sobre todo, al cifrar Hegel ahora lo decisivo del tránsito al saber puro en la liquidación de todos los supuestos previos, ocurre que tal cosa se produce también automáticamente cuando nos decidimos a filosofar. Léase:

«Anteriormente he tratado la *Fenomenología del espíritu*, es decir, la historia científica de la conciencia, dándole el sentido de primera parte de la filosofía, de modo que debiera preceder a la ciencia pura en atención a que ella es la generación del concepto de esta ciencia. Pero al mismo tiempo, la conciencia y su historia, como cualquier otra ciencia filosófica, no es un comienzo absoluto, sino un miembro entre tantos dentro del círculo de la filosofía. El escepticismo, como una ciencia negativa conducida a través de todas las formas del conocimiento finito, se ofrecería igualmente como una tal introducción. Pero el escepticismo no sería únicamente un camino menos satisfactorio, sino algo superfluo, porque lo dialéctico mismo es ya un momento esencial de la ciencia positiva [o especulativa], como se ha dicho más arriba; y por lo demás, el escepticismo habría tenido que encontrar las formas finitas [del conocimiento] de manera empírica y acientífica, y asumirlas como dadas [en contraste con la *Fenomenología* que las descubría según su orden necesario]. La exigencia de un tal escepticismo perfecto es idéntica con la exigencia de que a la ciencia le deba preceder la duda acerca de todo, o más bien, la desesperación respecto de todo, es decir, la au-

sencia total de presuposiciones. Esta ausencia se halla propiamente incluída en la decisión de querer pensar puramente, y ha sido llevada a cabo por la libertad, la cual abstrae de todo e incluye [así en sí misma] su pura abstracción, o sea, la simplicidad del pensar». (*ENC* 1ª edición, 1817, § 36 N).

Lo más relevante ha ocurrido. El ascenso al concepto lo contiene virtualmente cualquier representación. Basta partir de ella, seguir su dialéctica propia y perfeccionarla al fin con la abstracción absoluta que opera el ejercicio de la libertad. Nos encontraremos entonces inmersos en el puro éter del simple pensar. Este lugar privilegiado concedido ahora a la libertad del pensamiento, como si ésta sola bastara para engendrar filosofía pura, reaparecerá en las dos ediciones siguientes de la *Enciclopedia*, pero no sin someter toda la nota del año 1817, que acabo de transcribir, a una profunda transformación. En efecto, el texto de la nota se parte en dos en 1827 y lo encontramos entonces distribuido entre los §§ 25 y 78 de la nueva numeración. El primer fragmento retiene aquella mención de la *Fenomenología* que se encontraba ya en la edición de 1817, pero tal mención se varía y amplía. La alusión al escepticismo, por otra parte, como posible introducción alternativa al saber absoluto y la equivalencia de esta filosofía negativa con la decisión de filosofar con pureza, se desplaza, también como nota, al § 78. En medio se intercalan las llamadas «Tres actitudes del pensamiento ante la objetividad» que son novedad sobresaliente de la 2ª edición. Leamos pues ahora, antes que nada, la primera mitad de la nota según su nueva redacción:

«En mi *Fenomenología del espíritu*, que por esta causa se denominó primera parte del sistema de la ciencia en el momento de su publicación, se adoptó el camino que partiendo del primero y más simple fenómeno del espíritu, o sea, de la conciencia inmediata y su dialéctica, se desarrolla hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra a lo largo de este curso. Pero al proceder con vistas a este fin no era posible quedarse en lo formal de la sola conciencia, puesto que el punto de vista del saber filosófico es en sí mismo al mismo tiempo el más rico en contenido sustantivo y el más concreto, y siendo así que él se produce como resultado, presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como por ejemplo, las de la moral, eticidad, arte o religión. El despliegue del haber sustancial, [que es] el objeto propio de las partes de la ciencia filosófica, cae por consiguiente y a la vez en el interior de aquel despliegue de la conciencia que primeramente aparece meramente limitado a lo formal, detrás de cuyas espaldas, por así decirlo, ha de preceder [aquella riqueza completa del espíritu] en tanto el contenido se comporta como lo en-sí respecto de la conciencia. La exposición se hace así más enmarañada y lo que perte-

nece a las partes concretas viene a juntarse con la introducción». (*ENC* § 25 N)

En una palabra, lo que enmarañó la *Fenomenología* fué la necesidad de superar el formalismo propio de la filosofía de la Ilustración en general y del kantismo en particular. La introducción debía recolectar todo el haber sustancial del espíritu, primeramente desplegado en la experiencia histórica, para introyectarlo luego en el ser del comienzo de la lógica y conseguir así que este punto inicial del saber puro contuviera virtualmente o en sí toda aquella riqueza que debía desplegar después en el interior del nuevo elemento del saber. Se desea, por tanto, una introducción más sencilla.

Seguidamente, Hegel introduce las «Tres actitudes» cuya consideración ha de valer precisamente como introducción sustitutoria a la ciencia pura, más sencilla desde luego que la *Fenomenología*, aunque la nueva introducción no carezca, tampoco, de inconvenientes. En conjunto, de todas maneras, la relativización del lugar introductorio concedido a la *Fenomenología* en el momento de su redacción, relativización que había comenzado en la *Enciclopedia* de 1817, se consuma ya en la segunda edición de esta obra en 1827. Según esta nueva redacción de la nota, y en la medida en que la exposición de la metafísica dogmática y la filosofía crítica se completa en 1827 con una «tercera actitud del pensamiento ante la objetividad», actitud que es precisamente la adoptada por Jacobi al afirmar el conocimiento inmediato de lo absoluto, se hace evidente que la *Fenomenología*, como introducción demasiado complicada, era sustituible por otros modos más sencillos de alcanzar aquel «ser» que Hegel no varía como punto de partida absoluto de su lógica metafísica. Bastaba con que la representación inicial que debía pasar a concepto fuera aquella representación en la que la época condensaba su percepción de lo absoluto, para que al transformarse esta representación en concepto, éste no arrojara fuera de sí la riqueza sustancial y viniera a convertirse en el **caput mortuum** de una abstracción. En otras palabras, bastaba elevarse al concepto desde la representación que se interpreta como religiosidad de la época, para que este concepto no se quedara vacío o formal e incluyera **ipso facto**, «en sí» o virtualmente, la riqueza de contenido que la historia había ya presentado como sucesión de hechos contingentes y ha de desplegarse luego en la filosofía, no sólo como idea pura (lógica) sino también como idea exteriorizada (naturaleza) y como idea que regresa a la interioridad (espíritu). Esta representación religiosa la encuentra Hegel ahora en la filosofía de Jacobi, en la medida en que ve en ésta una fe o saber inmediato que oculta las mediaciones, reales o virtuales que ella impli-

ca, quizá ignorándolas, y que la filosofía deberá explicitar mediante su método propio.

La novedad es relevante. La «tercera actitud del pensamiento», que la edición de 1827 añade a la de 1817, viene a ampliar y completar, por una parte, aquella exposición sintética de la metafísica y del criticismo a la que ya hemos aludido. Está representada (nada menos!) por la doctrina del conocimiento inmediato de lo absoluto preconizada por Jacobi. Resulta llamativo que este autor haya pasado así desde aquella calificación más bien baja que lo exponía como «privado de filosofía» (**Glauben und Wissen**, 1802, *Hegel Werke*, vol. 2, pág. 431) a otra valoración más elevada que lo consideraba especialmente profundo en su religiosidad (1817, recensión de sus obras; véase en *Hegel Werke*, vol. 4, págs. 429-461), y al fin sea ya el «noble Jacobi» en el prólogo a la 2ª edición de la *Enciclopedia*. Pocas páginas más adelante, en el interior del libro, y ya como como figura representativa de la «tercera actitud del pensamiento», se le atribuye el importante papel de cerrar el ciclo de la filosofía moderna abierto por Descartes. Precisamente bajo este punto de vista, todo el pasaje titulado «Tres actitudes del pensamiento» puede verse como una reelaboración de aquella conclusión de **Glauben und Wissen** (Creer y saber) en la que Jacobi recibía tan baja calificación.

Esta novedad induce probablemente la transformación observable en la descripción del objeto global de la filosofía. En Berlin cambia muy significativamente por lo menos el lenguaje empleado para referirse a él. En efecto, si en 1817 el objeto de la filosofía era razón y libertad (§ 5), en 1827 y 1830, la filosofía «tiene su objeto en común con la religión» y de ese objeto se dice ahora que es «la verdad en su sentido más elevado» (§ 1).

Estas transformaciones del sistema dan lugar finalmente a la nota añadida en 1831 al prólogo que en el año 1812 precedía a la *Ciencia de la Lógica*, nota que consagra el desplazamiento de la *Fenomenología* en relación con la totalidad del sistema. Ahora finalmente (1831, días antes de su muerte) dice Hegel:

«Este título [de la *Fenomenología del espíritu*: "Primera parte del sistema de la ciencia"] no figurará más en la segunda edición que aparecerá para las próximas Pascuas [y que jamás vió la luz]. En lugar de la segunda parte que me proponía [entonces] escribir, como diré más adelante, y que debía contener el conjunto de las otras ciencias filosóficas [prosigue Hegel], he publicado desde entonces la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya tercera edición salió el año pasado». (*Hegel Werke*, vol. 5, pág. 18; trad. cast. de R. Mondolfo. Buenos Aires, 1968, pág. 30).

El desplazamiento-absorción de la *Fenomenología* es ya total. La rica obra de 1807, apenas es reconocible en el muñón que significan los §§ 413-439 de la *Enciclopedia*. Sólo quizá el § 436 que he transcrito en el prólogo a la tercera edición de este libro, aporta una nueva formulación, desde luego lacónica como todas las de la *Enciclopedia* pero estimable, de lo que cabe considerar como lo más decisivo y permanente en el camino de la maduración de la conciencia. El meollo enérgicamente reformulado de la *Fenomenología* de 1807, consistente en la experiencia intersubjetiva del reconocimiento mutuo, se remite directamente en el texto de 1827 a la sustancia ética (familia, patria, estado), y éste es precisamente el lugar donde la experiencia del contacto con los otros ha de purificarse mediante el conflico práctico de los intereses y puntos de vista particulares (y no mediante una operación intelectual académica). Así se obtiene la única base posible para la elevación contemporánea a lo absoluto, si es que éste no ha de ser una abstracción vacía como lo era el Dios del teísmo ilustrado. Leemos entonces en los tres primeros párrafos del § 552:

«Hemos hablado ya, en la introducción a la lógica (véase en especial § 51, nota), del aspecto formal de la elevación del espíritu a Dios.— Respecto del punto de partida de esa elevación, *Kant* ha comprendido lo más exacto dentro de lo general, en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene **implícite** el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el *ser* (como [sucede] en la prueba cosmológica) ni la *actividad adecuada a un fin* (como en la prueba fisicoteológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. Que la elevación del espíritu subjetivo a Dios, la cual acaece bajo esta determinación, se degrade luego, en la exposición kantiana, a *postulado*, a un mero *deber ser*, es el equívoco ya expuesto y que consiste en restablecer inmediatamente la oposición de la finitud como válida y verdadera, oposición cuya superación para alcanzar la verdad es precisamente aquella elevación.

Respecto a la *mediación* en que consiste la elevación a Dios, hemos indicado anteriormente (§ 192, véase también § 204 nota) que sobre todo hay que atender al momento de la *negación*, por cuanto a través de ella el contenido esencial del punto de partida se purifica y de esta manera emerge libre. Este momento, que en su forma lógica es un momento abstracto, ha recibido ahora su significación más concreta. Lo finito de que aquí se parte es la autoconciencia ética real; la *negación*, por medio de la cual [la autoconciencia] eleva su espíritu a la verdad, es la purificación de su saber respecto de la opinión subjetiva, purificación que se ha cumplido de manera *efectivamente real* en el mundo ético, y es liberación de su voluntad respecto del egoísmo del deseo. La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace cons-

ciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad.

Ahora bien, aquí como en todas partes, este emerger obtiene al mismo tiempo en lo especulativo el siguiente significado: lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente prius respecto de aquello a través de lo cual aparece como mediado, y aquí, en el espíritu, deviene también sabido como su verdad.

Llegamos así al lugar pertinente para ocuparnos con más detalle de la *relación entre estado y religión* ...»

En este punto la *Enciclopedia* está ya a punto de concluir el círculo total del sistema. Si en el punto de arranque de la lógica ha incorporado el posicionamiento de Jacobi ante lo absoluto como fe que compendia el espíritu de la época, ahora a punto de completar el sistema, incorpora lo más profundo de Kant. Los dos personajes que aparecían en la *Fenomenología* desde los primeros párrafos de su introducción como máximos adversarios, han sido ahora plenamente absorbidos, el primero como punto inicial del sistema y el segundo como pensador de la libertad en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*. La experiencia más básica de la *Fenomenología* integra ahora la fe de Jacobi y la de Kant. Hegel no renuncia a la cientificidad de la filosofía, pero sabe que ésta es esencialmente comprensión y convalidación racional de las creencias más profundas y significativas de la época.

En definitiva la *Fenomenología* en 1831 ya no es introducción al sistema. La función introductoria al saber filosófico puro la reserva el último Hegel, primero, a la visión de conjunto del ciclo completo la filosofía moderna («Tres actitudes del pensamiento ante la objetividad») a la cual se añade luego la visión global, igualmente sinóptica (**Übersicht**), de su propia filosofía tal como se formula abreviadamente en la *Enciclopedia*. Ésta, a su vez, opera como cañamazo en el que Hegel tejía, curso a curso, su enorme actividad docente en la Universidad de Berlin. Ese es el Hegel verdaderamente último, cosa que no significa necesariamente el Hegel maduro. Poco maduro debía considerarse él mismo, quince días antes de morir, cuando en el nuevo prólogo para su *Ciencia de la lógica* escribía que una obra tal no debe reelaborarse solamente siete veces (como la leyenda decía de los diálogos de Platón), sino que debiera reescribirse setenta y siete veces (*Hegel Werke*, vol. 5, pág. 33; trad. cast. de R. Mondolfo. Buenos Aires, 1968, pág. 40).

Barcelona, noviembre de 1993.

Bibliografía

I. Obras de Hegel en general

Prescindiendo de las ediciones más antiguas, las actuales son:

1. La edición crítica de las obras de Hegel *(Gesammelte Werke)* conocida como «edición de la Academia» *(Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften)*. Empezó a publicarse el año 1968 y actualmente (1993) se encuentra muy adelantada. Se realiza por encargo de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* y sus volúmenes aparecen en la editorial de Felix Meiner de Hamburg.
2. La colección anterior se completa con otra de la misma editorial en la que aparecen las lecciones de Hegel *(Vorlesungen)*. Comprende manuscritos y apuntes de clases que, como fuentes históricas más próximas, mejor nos permiten conocer aquellas lecciones.
3. La misma editorial Meiner reproduce en su *Philosophische Bibliotek*, como edición manual, los textos de mayor interés que aparecen primeramente en las colecciones anteriores.
4. La edición de las obras *(Werke)* en 20 volúmenes de bolsillo, preparada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, apareció en 1968 en la editorial *Suhrkamp* de Frankfurt y se repitió en 1971. Resulta muy asequible y ha alcanzado gran difusión pero, como sea que reproduce en general el texto de la edición de los discípulos de Hegel (1832-1845), no tiene valor crítico.

II. Ediciones de la Fenomenología

System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Teil, Die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg bei Joseph Anton Goebhardt, 1807. (Edición original.)

A la edición anterior siguieron, después de la muerte de Hegel, la de 1832 y la de 1841, dentro de la edición general de las obras de Hegel preparada por los amigos y discípulos.

La edición de Bolland de 1907 reproduce el texto de 1832, lo

mismo que el volumen dedicado a la *Fenomenología* en la edición de Glockner (*Cfr.* I. 3 en esta Bibliografía).

Edición de Lasson en el centenario de la primera edición, año 1907, dentro de la *Philosophische Bibliotek* de Meiner (*Cfr.* I. 2 en esta Bibliografía). Esta edición fue reimpresa en 1920.

El año 1923 la Editorial Meiner reimprimió el texto para sus subscriptores holandeses con los pasajes en cursiva de la edición original. Esta edición, ampliada con una introducción, notas e índices, se puso a la venta en 1927. Se la llama 3.ª edición.

Dentro también de la *Philosophische Bibliotek* de Meiner aparece, el año 1937, la 4.ª edición preparada por J. Hoffmeister, con una introducción sobre la historia de la composición de la *Fenomenología*.

Reimpresión de la edición anterior, año 1949, sin la introducción de J. Hoffmeister (5.ª edición).

Nueva edición de J. Hoffmeister en la *Philosophische Bibliotek*, con el texto revisado y añadiendo otra vez la introducción que se incluía en la 4.ª edición. Ésta es la 6.ª edición sobre la cual se redactó el presente libro.

Posteriormente (1980) el texto crítico de la Fenomenología apareció como volumen 9 de la colección citada en el número 1 del apartado anterior. Fue preparada por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede.

El texto de la anterior edición se reproduce en el volumen 412 de la *Philosophische Bibliotek* de la editorial Meiner de Hamburg, 1988 (véase número 3 del apartado anterior). Cuidaron la edición Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Incluye una introducción de Wolfgang Bonsiepen sobre la historia de la composición de la Fenomenología.

III. Bibliografía selecta sobre Hegel en general y la Fenomenología en particular

ADORNO, Th. W.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt Suhrkamp, 1963; trad. cast. Madrid, Taurus, 1969.

AIMANT, B.: *Une des sources de la pensée modernes: l'évolution du Spinozisme*, «Ann. Phil. Chr.», 128 (1984), pp. 260-275; 324-341. (El autor es, en realidad, M. Blondel.)

ANDLER, Ch.: *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit*, «Rev. Métaph. et Morale», julio-sept. 1931, pp. 317-340.

ANTONI, C.: *Considerazioni su Hegel e su Marx*, Napoli, 1946.

ARTZ, J.: *Der Substanzbegriff bei Kant und Hegel*, Freiburg, 1933.

ASVELD, P.: *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris-Louvain Nauwelaerts, 1953.

BAADER, F.: *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christentum*, Stuttgart, 1839.

BAILLIE, J.: *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London, 1901.

BARTH, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Zollikon, 1947, pp. 343-378; 2.ª edición 1952; trad. franc. «Cahiers théologiques», Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1955.

BAUER, Bruno: *Die Posaune des jüngsten Gerichts*, Leipzig, 1841.

BEDESCHI, G.: *Appunti per una storia delle interpretazioni della Fenomenologia dello Spirito de Hegel*, «Giornale critico della Fil. ital.», 1967 (46), pp. 561-617.

BEYER, W. R.: *Zwischen Phänomenologie und Logik*, Frankfurt, Schulte-Bulke, 1955.

BEYER, W. R.: *Hegel-Bilder*, Kritik der Hegel-Deutungen, 2.ª erw. Ausg. Berlin Akademie, 1967.

BIEDERMANN, G.: *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Hegelsche Logik*, Praga, 1869.

BIRAULT, H.: *L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique*, «Tijdschrift voor Philosophie», 20 (1958) pp. 646-723.

BLOCH, E.: *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951. 2e. Aufl. Frankfurt Suhrkamp, 1962.

BLOCH, E.: *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes*, Hegel-Studien 1 (1961), pp. 155-171.

BLOCH, E.: *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt Suhrkamp, 1963.

BLONDEL, M.: *Cf.* AIMANT.

BOEHM, H. G.: *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburg, 1932.

BRETON St.: *La dialectique de la conscience dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, «Euntes Docete», 6 (1953), pp. 323-360.

BRUAIRE, Cl.: *L'affirmation de Dieu, Essai sur la logique de l'existence*. Paris, Seuil, 1964.

BRUAIRE, Cl: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964.

BÜLOW, Fr.: *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1920.

BUSSE, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931.

CHAPELLE, A.: *Hegel et la Religion*. I La Problematique. Bruxelles, 1963; II La Dialectique; A. Dieu et la Création. Paris, 1967; Annexes: Les textes théologiques de Hegel. Paris, 1967.

CONTRI, S.: *La genesi fenomenologica della logica hegeliana*, 2 vols. Bolonia, 1937-1939.

COTTIER, G. M. M.: *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*. Paris, Vrin, 1959.

CROCE, B.: *Ciò che e vivo e ciò che a morto della Filosofia di Hegel*, Bari, 1907; trad. cast. Buenos Aires, 1945.

DERBOLAV, J.: *Hegels Theorie der Handlung*, «Hegel-Studien» 3 (1965), 209-223.

D'HONDT, J.: *Hegel secret*, «Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel», Paris, PUF, 1968.

DILTHEY, W.: *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905. Trabajo reproducido en *W. Diltheys gesammelte Schriften*, Ed. IV, Berlin, 1921; 2e. Aufl. 1959; 3e. Aufl. 1963.

DRESCHER, W.: *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Speyer, 1937.

DREYER, H.: *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin, 1908.

FESSARD, G.: *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève*, Études 1947, pp. 368 ss.

FESSARD, G.: *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire*, «Hegel Jahrbuch» I, 1961.

FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums*, Berlin Akademie, 1956.

FINDLAY, J. N.: *Hegel. A re-examination*, London Allen, 1938; trad. cast. Barcelona, Grijalbo, 1969.

FISCHER, K.: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901; 2e. Aufl. Heildelberg, 1911; Nachdruck: Darmstadt, 1963.

FLEISCHMANN, E.: *Hegels Ungestaltung der Kantischen Logik*, «Hegel-Studien» 3 (1965), pp. 181-207.

FULDA, H. Fr.: *Das Problem einer Einleitung in Hegles Wissenschaft der Logik*, Frankfurt Klostermann, 1965.

FULDA, H. Fr.: *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, «Hegel-Studien» Beiheft 3 (1966), pp. 75-101.

GABLER, G. A.: *Lehrbuch der Philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, I Abteilung: «Die Kritik des Buwusstseins». Erlangen, 1827. Reeditado por Bolland en Leyde, 1901.

GARAUDY, R.: *Dieu est mort*, Études sur Hegel, Paris, PUF, 1962.

GARAUDY, R.: *La pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966.

GAUSS, H.: *Über die Bedeutung und Grenzen des dialektischen Prinzips in der Philosophie (Platon und Hegel)*, «Zeitschr. für Phil. Forschung» 5 (1951), pp. 321 ss.

GAUTHIER, I.: *Logique hégélienne et formalisation*, Dialogue 6 (1967), pp. 151-165.

GAUVIN, J.: *Le Sens et son phénomène*, Projet d'un lexique de la Phénoménologie de l'Esprit, «Hegel-Studien» 3 (1965), páginas 263-275.

GENNARO, E.: *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, Roma, 1954.

GENTILE, G.: *La riforma della dialettica hegeliana*, 2.ª edic. Messina, 1923.

GLOCKNER, H.: *Hegel*, Stuttgart, 1929 und 1940; 2e. Aufl. 1954.

GREGOIRE, F.: *Hegel et l'universelle contradiction*, «Rev. phil. de Louvain» 44 (1946), pp. 36-73.

GREGOIRE, F.: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Louvain Nauwelaerts, 1947.

GREGOIRE, F.: *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain Nauwelaerts, 1958.

HABERMAS, J.: *Theorie und Praxis*, Neuwied u. Berlin, 1963.

HADLICH, H.: *Hegels Lehren über das Verhältniss von Religion und Philosophie*, Halle Niemayer, 1906.

HAERING, Th.: *Entstehunggeschichte der Phänomenologie des Geistes*, In: Verhandlungen des III. Internat. Hegel-Kongresses, 1933. Haarlem und Tübingen, 1934; pp. 118-138.

HAERING, Th.: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 Ed. Leipzig, 1929 und 1938.

HAERING, Th.: *Hegel und die spinozistische Substanz*, «Zur Kritik einer theologischen Präokkupation». Philos. Jahr. 75 (1967-1968), pp. 416-419.

HARTMANN, N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-Leipzig, 1927 und 1929.

HAYM, R.: *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857; 2e. Aufl. Leipzig, 1927. Nechdruck: Hildesheim Olms, 1962.

HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, In: Holzwege. Frankfurt, 1950, pp. 105-192.

HEIMANN, B.: *System und Methode in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927.

HEIMSOETH, H.: *Hegel: ein Wort der Erinnerung*, Erfurt, 1920.

HEINTEL, E.: *Hegel und die Analogia entis*, Bonn, Bouvier, 1958.

HEINTEL, E.: *Der Begriff des Menschen und «der spekulative Satz»*, «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 201-227.

HEISS, R.: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel. Kierkegaard, Marx*, Köln Kiepenheurer, 1963.

HENRICI, P.: *Hegel und Blondel*, Pullach, 1958.

HINRICH, H.: *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg Groos, 1822.

HOFFMEISTER, J.: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936.

HOFFMEISTER, J.: *Einleitung des Herausgebers*, en la edición de la *Fenomenología* de los años 1937 y 1952 (Hamburg Meiner).

HYPPOLITE, J.: *Vie et prise de conscience de la vie, dans la philosophie hégélienne de Iena*, «Rev. Métaph. et Morale», 1936, páginas 45 y ss.

HYPPOLITE, J.: *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel* «Revue philosophique», sep.-dec., 1939.

HYPPOLITE, J.: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

HYPPOLITE, J.: *La situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*, «Les Temps modernes», 1947.

HYPPOLITE, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

HYPPOLITE, J.: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953. 2e. édit. 1961.

ILJIN, I.: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, 1946.

IRRLITZ, G.: *Die theologische Hegelinterpretation in Westdeutschland und ihre Beziehung zur Marx-Kritik*, «Dtsch. Zeitschr. f. Philos.» 14 (1966), pp. 1501-1509.

KERN, W.: *Neue Hegel Bücher* «Scholastik» 37 (1962) 85-114; 550-578; 38 (1963) 62-90. «Theologie u. Phil.» 42 (1967) 79-83; 402-418; 44 (1969) 245-247.

KOJÈVE, A.: *Hegel, Marx et le christianisme*, Critique, 1946, páginas 339-366.

KOJÈVE, A.: *Hegel, Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur le Phénoménologie de l'Esprit. Paris, Gallimard, 1947.

KOYRÉ, A.: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Colin, 1961. (Incluye los trabajos de Koyré titulados: Hegel à Jena, 1934; Note sur la langue et la terminologie hégéliennes, 1931; Rapport sur l'état des études hégéliennes en France, 1930.)

KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel*, 2 ed. Tübingen 1921-24. 2e. Aufl. 1 ed. 1961.

KRONER, R.: *Hegel heute*, «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 135-153.

LABARRIÈRE, P. J.: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968.

LACORTE, C.: *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959.

LAKEBRINCK, B.: *Hegels dialektische Ontoloige und die thomistische Analektik*, Köln, 1955. 2e. Aufl. Ratingen, 1968.

LASSON, G.: *Beiträge zur Hegels Forschung*, Berlin, 1909.

LITT, Th.: *Hegel Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1953. 2e. Aufl. 1961.

LÖWITH, K.: *Von Hegel zu Nietsche*, 5e. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer, 1964.

LUKÁCS, G.: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 3e. Aufl. Berlin, 1967.

MARCUSE, H.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932, 2e. Aufl. Frankfurt, Klostermann, 1968.

MASSOLO, A.: *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, 1956. Editado también en: *La storia della filosofia come problema*. Firenze, 1967, páginas 53-119.

MASSOLO, A.: *Schema per una discusione sul rapporto Hegel-Marx*. En: *Studi in onore di Arturo Massolo*. Urbaino, 1967, páginas 185-187.

MAURER, R. K.: *Hegel und das Ende der Geschichte*, Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes. Stuttgart, Kohlhammer, 1965.

MAURER, R. K.: *Der fast integrierte Hegel*, Philosoph. Rundschau, 1966-1967, pp. 208-220.

MICHELET, L.: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig, 1870.

MOOG, W.: *Hegel und die hegelsche Schule*, München, 1930. Trad. cast. Madrid, 1932.

NICOLIN, Fr.: *Die neue Hegel Gesamtausgabe*, Voraussetzungen und Ziele. «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 295-313.

NIEL, H.: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

NINK, K.: *Kommentar zu den Grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg, 1931.

NOËL, G.: *La logique de Hegel*, Paris, 1897. 2e. édit. Paris, Vrin, 1933.

OGGIERMAN, H. A.: *Hegels Gottesbeweise*, Roma, Gregoriana, 1948.

PALMIER, J. M.: *Hegel. Essai sur la formation du système hégélien*, Paris, Editions Universitaires, 1968.

PAPAIOANNOU, K.: *Hegel*, Paris, Seghers, 1962.

PAPPALARDO, A.: *I postulati della morale kantiana nella prospettiva hegeliana della «Fenomenologia»*, «Pensiero» 11 (1966), páginas 208-225.

PEPERZAK, A.T.B.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Den Haag Nijhoff, 1960.

PÖGGELER, Otto: *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 255-294.

PÖGGELER, Otto: *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, «Philos. Jahrbuch» 71 (1963-64), pp. 286-318.

PÖGGELER, Otto: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien». Beiheft 3. 1966, pp. 27-74.

PURPUS, W.: *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg, 1905.

PURPUS, W.: *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908.

RAURICH, H.: *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Buenos Aires, Marymar, 1968.

RICCI GAROTTI, L.: *Interpreti italiani di Hegel del dopoguerra*, «Società» 15 (1959), pp. 1111-1157.

RITTER, J.: *Hegel und die französische Revolution*, Köln Opladen, 1957. 2e. Aufl. Frankfurt, Suhrkamp, 1965.

ROSENKRANZ, K.: *Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems*, Königsberg, 1840. Nachdruck: Hildesheim, 1963.

ROSENKRANZ, K.: *Hegels Leben*, Berlin, 1844. Nachdruck: Darmstadt, 1963.

ROSENKRANZ, K.: *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlin, 1858.

ROSENKRANZ, K.: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870. Nachdruck: Darmstadt, 1965.

ROSSI, M.: *Filosofia e dialettica*, La storia delle interpretazioni di Hegel e il presente problema della filosofia. En: Il problema della filosofia oggi. Padova, 1953, pp. 500-512.

ROSSI, M.: *Marx e la dialettica hegeliana*, I. Hegel e lo Stato. Roma, Ed. Riuniti, 1960.

SEGUNDO, J. L.: *Hegel: una fecunda ambigüedad*, «Cuad. urug. de Fil.» 4 (1966), pp. 45-55.

SERREAU, R.: *Hegel et le hégélianisme*, Paris, PUF, 1962. 2e. édit. *ibid.*, 1965.

SIMON, J.: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.

SINI, C.: *Su alcuni recenti studi hegeliani in Italia*, «Riv. Aut-Aut» 101 (1967), pp. 81-94.

SOK-ZIN-LIM: *Der Begriff der Arbeit bei Hegel*, 2e. verb. Aufl. Bonn, Bouvier, 1966.

STEINBÜCHEL, Th.: *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*. I. Bonn, 1933.

STIEHLER, G.: *Die Dialektik in Hegel Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie, 1964. Trad. cast.: *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid, Ciencia Nueva, s/f.

WAHL, J.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929. 2e. édit. Paris, 1951.

WAHL, J.: *A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève*, «Études Hégélienne», n.° 5. Neuchâtel, La Baconnière, 1955, pp. 101-116.

Notas

1. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces con la colab. de Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires, 1966.
2. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lectura de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947.
3. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hsgb. von Georg Lasson, drite Auflage. Leipzig Meiner, 1930. Vorrede, pág. 14.
4. *Ibíd. Zusätze aus Hegels Vorlesungen redigierten von Gana.* Zusatz 3 zum paragraph 2, pág. 285.
5. *Ibíd.* Zusatz 2 zum paragraph 1, págs. 284-285.
6. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, sechste Auflage, Hamburg Meiner, 1952. (Al citar la Fenomenología utilizaremos la sigla PhG, el número de la página de esta edición y el número de la página de la traducción castellana).
7. R. SERREAU, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 1965, pág. 120.
8. *PhG* pág. 69, tr. cast. pág. 56.
9. *Id.* pág. 69, 56.
10. SERREAU, *op. cit.*, págs. 124-125.
11. *PhG* pág. 69, tr. cast. págs. 55-56.
12. *Id.* 12, 9.
13. *Id.* 25-26, 20.
14. *Id.* 26-27, 21-22.
15. *Id.* 65, 52-53,
16. *Id.* 63-64, 51-52.
17. Presentación de la *Fenomenología* en la «Intelligenzblatt» de la «Allgemeine Literatur-Zeitung» de Jena, 28 octubre 1807. *Cfr.* Apéndice de la *Fenomenología.*
18. SERREAU, *op. cit.* pp. 108 y 124-125.
19. *Cf.* lo que decimos más adelante, cap. I, sobre la cientificidad de la Fenomenología.
20. *PhG* pág. 11 y 26, tr. cast. pág. 8 y 21.
21. *Id.* 16, 12-13.
22. *Id.* 473, 395.
23. *Cf.* los dos últimos capítulos de esta tesis.
24. *PhG* pág. 70 y 73-74, tr. cast. 56 y 59-60.
25. *Id.* 470-472, 390-392.
26. *Id.* 12, 9.
27. *Id.* 15, 12.
28. Por ejemplo, *Banquete* 210 e.
29. *PhG* pág. 12 y 58, tr. cast. pág. 9 y 48.
30. *Id.* 88-89, 70.

31. *PhG* pág. 17, tr. cast. pág. 13.
32. *Id.* 58, 47.
33. *Id.* 15, 11.
34. *Id.* 17, 13.
35. Introducción de J. Hoffmeister a la 6.ª edic. de nas XXXVI-XXXVII.
36. *PhG* pág. 16-17, tr. cast. págs. 13-14.
37. *Id.* 29, 24.
38. *Id.* 16, 12.
39. *Id.* 69, 55.
40. *Id.* 17, 13.
41. *Id.* 18, 14.
42. *Id.* 12-13, 9-10.
43. *Id.* 54-55, 44-45.
44. *Id.* 12-13, 9-10.
45. *Id.* 14, 11.
46. *Id.* 46-47, 37-38.
47. *Id.* 19, 15.
48. *Id.* 49-54, 40-44.
49. *Id.* 24, 19.
50. *Id.* 19-20, 15-16.
51. *Id.* 21, 17.
52. *Id.* 21, 17.
53. *Id.* 21-22, 17.
54. *Id.* 11, 8.
55. *Id.* 21, 16.
56. *Id.* 26, 21.
57. *Id.* 11, 8.
58. *Id.* 25, 20.
59. *Id.* 40 y 47, 32-33 y 38-39.
60. *Id.* 36, 29.
61. *Id.* 12, 9.
62. *Id.* 31, 25.
63. *Id.* 31, 25.
64. *Id.* 71-72, 57-58.
65. *Id.* 31, 25.
66. *Id.* 56-57, 45-46.
67. *Id.* 24, 19.
68. *Id.* 65-66, 52-53.
69. *Id.* 55-56, 45-46.
70. *Id.* 16-17, 13.
71. *Id.* 12-15, 9-12.
72. *Id.* 16-17, 13.
73. *Id.* 79, 63.
74. *Id.* 74-75, 60.
75. *Id.* 83, 66.
76. *Id.* 69, 55-56.
77. *Id.* 80 y 73-74, 64 y 59-60.
78. *Georgias*, 457 c.
79. *PhG* pág. 10 tr. cast. págs. 7-8.
80. *Id.* 80, 63-64.
81. *Id.* 86, 68-69.
82. *Id.* 83-84, 66
83. *Id.* 128-129, 103-104.
84. *Id.* 91, 72.

85. *PhG* pág. 92, tr. cast. pág. 73.
86. *Id.* 99, 79.
87. *Id.* 99, 79.
88. *Id.* 126-127, 102-103.
89. *Id.* 124-126, 100-102.
90. *Id.* 126-127, 102-103.
91. *Id.* 127-128, 103.
92. *Id.* 128-129, 103-104.
93. *Id.* 127-128, 103.
94. *Id.* 134, 107.
95. *Id.* 128-129, 103-104.
96. *Id.* 122, 98-99.
97. *Id.* 106-107, 85.
98. *Id.* 107-108, 86.
99. *Id.* 107-108, 86.
100. *Id.* 109-110, 87-88.
101. *Id.* 109-110, 87-88.
102. *Id.* 110, 88.
103. *Id.* 112-113, 90-91.
104. *Id.* 114-115, 92.
105. *Id.* 115-116, 92-93.
106. *Id.* 119-120, 96-97.
107. *Id.* 121, 98.
108. *Id.* 122, 98-99.
109. *Id.* 112, 90-91.
110. *Id.* 122-123, 99-100.
111. *Id.* 122-123, 99-100.
112. *Id.* 122-123, 99-100.
113. *Id.* 122-123, 99-100.
114. *Id.* 140, 113.
115. *Id.* 140, 113.
116. *Id.* 19, 15.
117. *Id.* 140, 113.
118. *Id.* 70, 57.
119. *Id.* 73, 58.
120. *Id.* 73, 59.
121. *Id.* 74, 59-60.
122. *Id.* 71, 57.
123. *Id.* 87-88, 70.
124. *Id.* 124, 100.
125. *Id.* 125, 101.
126. *Id.* 124, 100.
127. *Id.* 138, 111.
128. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946, 144.
129. *PhG* pág. 69, tr. cast. págs. 55-56.
130. *Id.* 89, 71.
131. *Id.* 342 ss., 283 ss.
132. J. Hyppolite, *op. cit.* pág. 168, nota 2.
133. G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, parag. 35, edición Rosenkranz, pág. 110.
134. *PhG* pág. 153-154 tr. cast. pág. 123.
135. *Id.* 153, 123.
136. *Id.* 154, 124.
137. *Id.* 155, 125.

138. *PhG* pág. 157, tr. cast. pág. 127.
139. *Id.* 158, 127-128.
140. *Id.* 67 y 73-74, 54 y 59.
141. *Id.* 159, 128.
142. *Id.* 161, 130.
143. *Id.* 164, 133.
144. *Id.* 169, 137.
145. *Id.* 169-171, 137-138.
146. *Id.* 171, 139.
147. *Philos Propäd.* parag. 40-42.
148. *PhG* pg. 175 trad. cast. pág. 143.
149. *Id.* 175, 143.
150. *Id.* 473, 395.
151. *Id.* 177-178, 144,145.
152. *Id.* 179-180, 146-147.
153. *Id.* 180-182, 147-148.
154. *Phil. des Rechts,* Vorrede, edic. Lasson p. 7.
155. *PhG* pág. 185-221, trad. cast. pág. 150-180.
156. *Id.* 219-220, 178-179.
157. *Cfr. supra.* Introducción.
159. *Id.* 221, 180.
158. *PhG* pág. 221-227 trad. cast. págs. 180-185.
160. *Id.* 222, 181.
161. *Id.* 227, 184.
162. *Id.* 227-254, 185-208.
163. *Id.* 254, 208.
164. *Id.* 255-261, 208-214.
165. *Id.* 255-256, 208.
166. *Id.* 140, 113.
167. *Id.* 255, 208.
168. *Id.* 255, 208.
169. *Id.* 256, 208-209.
170. *Id.* 256, 209.
171. *Id.* 256, 209.
172. *Id.* 256-257, 209.
173. *Id.* 257, 209-210.
174. *Id.* 257-258, 210.
175. *Id.* 257-258, 210.
176. *Id.* 257-258, 210.
177. *Id.* 258, 210-211.
178. *Cfr. supra.* Comienzo de este capítulo
179. *Philos. Propäd.* parag. 37.
180. *Id.* 38.
181. *Id.* 39.
182. *PhG* pág. 258 trad. cast. pág. 211.
183. *Id.* 258, 211.
184. *Id.* 69, 56.
185. *Id.* 259, 211.
186. *Id.* 314, 212.
187. *Id.* 259-260, 212.
188. *Id.* 260, 212.
189. *Id.* 261, 213
190. *Id.* 261, 213.
191. *Id.* 262-263, 214.
192. *Id.* 263, 215.

193. *PhG* pág. 264, tr. cast. pág. 215.
194. *Id.* 265, 215.
195. *Id.* 265-266, 217.
196. *Id.* 266, 217-218.
197. *Id.* 266-267, 218.
198. *Id.* 267, 218.
199. *Id.* 268, 219.
200. *Id.* 260-274, 219-224.
201. *Id.* 274-275, 224-225.
202. *Id.* 275-276, 225.
203. *Id.* 276, 226.
204. *Id.* 275, 225.
205. *Id.* 276-277, 226.
206. *Id.* 277, 226-227.
207. *Id.* 277-278, 227-228.
208. *Id.* 279, 229.
209. *Id.* 280, 229.
210. *Id.* 280, 229-230.
211. *Id.* 281, 230.
212. *Id.* 281-282, 230.
213. *Id.* 282, 231.
214. *Id.* 282, 231.
215. *Id.* 284, 232.
216. Hyppolite, o.c. pág. 287.
217. *PhG* pág. 284 trad. cast. pág. 232.
218. *Id.* 285, 232.
219. *Id.* 287, 234.
220. *Id.* 290, 237.
221. *Id.* 286, 233-234.
222. *Id.* 291, 237.
223. *Id.* 69, 56.
224. *Id.* 292, 236.
225. *Id.* 294, 240.
226. *Id.* 295, 241.
227. *Id.* 294, 401.
228. *Id.* 295-296, 241.
229. *Id.* 296, 242.
230. *Id.* 297, 242.
231. *Id.* 297, 243.
232. *Id.* 298, 244.
233. *Id.* 298-300, 244-245.
234. *Id.* 300-301, 245-246.
235. *Id.* 301, 246.
236. *Id.* 302, 246-247.
237. *Id.* 302, 247.
238. *Id.* 302, 247.
239. *Id.* 303-304, 247-248.
240. *Id.* 304-305, 248-249.
241. *Id.* 304-205, 248-249.
242. *Id.* 305, 249-250.
243. *Id.* 306, 250.
244. *Id.* 308, 252.
245. *Id.* 309, 252.
246. *Id.* 310-311, 254.
247. *Id.* 311, 254.

248. *PhG* pág. 312, tr. cast. pág. 255.
249. *Id.* 315, 261.
250. *Id.* 313, 259.
251. *Id.* 314, 259.
252. *Id.* 314, 259-260.
253. *Id.* 314, 260.
254. *Id.* 313, 259.
255. *Id.* 314, 260.
256. *Id.* 314-315, 260.
257. *Id.* 315, 261.
258. *Id.* 315, 261.
259. *Id.* 317, 261.
260. *Id.* 317, 261.
261. *Id.* 317-318, 262.
262. *Id.* 318-320, 262-264.
263. *Id.* 320-321, 264-265.
264. *Id.* 321-323, 265-266.
265. *Id.* 323, 266-267.
266. *Id.* 323, 266-267.
267. *Id.* 323-324, 267-268.
268. *Id.* 324-325, 268.
269. *Id.* 325-326, 269.
270. *Id.* 327, 270.
271. *Id.* 330, 272.
272. *Id.* 326, 269.
273. *Id.* 327, 270.
274. *Id.* 328, 271.
275. *Id.* 327, 270.
276. *Id.* 328-330, 271-273.
277. *Id.* 330-331, 273.
278. *Id.* 335, 276.
279. *Id.* 333, 275.
280. *Id.* 331-334, 273-275.
281. *Id.* 342, 282.
282. *Id.* 334, 276.
283. *Id.* 335-336, 277.
284. *Id.* 334-337.
285. *Id.* 339, 280.
286. *Id.* 340, 281.
287. *Id.* 341, 282.
288. *Id.* 337-342, 279-283.
289. *Id.* 342, 282-283.
290. *Id.* 342-343, 283.
291. *Id.* 343, 283.
292. *Id.* 345, 285.
293. *Id.* 342-346, 282-286.
294. *Id.* 347-350, 286-289.
295. *Id.* 549, 288.
296. HYPPOLITE, o. c. págs. 365.
297. *PhG* pág. 350 trad. cast. pág. 289.
298. *Id.* 350-353, 289-291.
299. *Id.* 358, 296.
300. *Id.* 353-360, 291-297.
301. *Id.* 361, 299.
302. *Id.* 361, 298.

303. *PhG* pág. 362, tr. cast. pág. 299.
304. *Id.* 360-362, 291-299.
305. *Id.* 362, 299.
306. *Id.* 362, 300.
307. *Id.* 362-363, 299-300.
308. *Id.* 363, 300-301.
309. *Id.* 364, 301.
310. *Id.* 368-369, 305.
311. *Id.* 364-369, 302-305.
312. *Id.* 372, 308.
313. *Id.* 372-373, 308.
314. *Id.* 369-376, 305-311.
315. *Id.* 376-379, 311-314.
316. *Id.* 380-383, 314-317.
317. *Id.* 389-390, 322-323.
318. *Id.* 389-390, 322-323.
319. *Id.* 473, 395.
320. *Id.* 390, 323.
321. *Id.* 392, 325.
322. *Id.* 383-392, 317-325.
323. *Id.* 394, 327.
324. *Id.* 396, 328.
325. *Id.* 397, 329.
326. *Id.* 399, 331.
327. *Id.* 400-401, 332.
328. *Id.* 401-402, 332-333.
329. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19.* Jahrhundert. Zürich Zollikon 1947, pp. 343-378.
330. *Cf.* A. Chapelle, *Hegel et la religion.* I. La problématique. Paris, Editions universitaires, 1964.
331. *PhG* pág. 404, trad. cast. pág. 335.
332. *Id.* 402-405, 334-336.
333. *Id.* 405-406, 336.
334. *Id.* 407, 337.
335. *Cf.* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*
336. *PhG* pág. 414-422 trad. cast. pág. 343-350.
337. *Id.* 422, 350.
338. *Briefe von und an Hegel.* Hsgb. Joh. Hoffmeister. Band. II, Hamburg Meiner 1953, pp. 27-29.
339. K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte (1884)* MEGA, Erste Abteilung, Band. 3, Berlin 1932. Véase el último capítulo.
340. *PhG* pág. 422 trad. cast. pág. 350.
341. *Id.* 423-434, 351-360.
342. *Id.* 360 ss.
343. *Id.* 434, 360.
344. Especialmente *PhG* pág. 66-67, 54.
345. *PhG* pág. 445-446, 370.
346. *Id.* 434-435, 360.
347. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 9. Auflage, pág. 524, 1.18.
348. O, por decirlo con la expresión de Barth, «su señorío». Esa es, en definitiva, la dificultad que impide a K. Barth, en su breve e incisivo estudio sobre Hegel, citado más arriba, el mostrar un entusiasmo incondicional por él. La expresión «panenteísmo» referida a Hegel parece ser de Steinbüchel.

349. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Vorrede.
350. *PhG* pág. 434-444, trad. cast. págs. 360-368.
351. *Id.* 445-446, 370.
352. *Id.* 449-450, 373.
353. *Id.* 450-451, 373-374.
354. *Id.* 455-456, 378.
355. *Id.* 457, 379.
356. *Id.* 458, 380.
357. *Id.* 458, 380.
358. HYPPOLITE, o. c. pp. 496-498.
359. *PhG* pág. 460-461, trad. cast. pág. 382-383.
360. *Id.* 462-463, 384.
361. *Id.* 465, 386.
362. *Id.* 466-468, 388.
363. *Id.* 469, 389.
364. *Id.* 470, 390.
365. *Id.* 470, 390.
366. *Id.* 471, 391.
367. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. de J. Gaos. Buenos Aires, Anaconda, 1946. El texto se encuentra en la página 832 de esta edición. Hemos corregido, sin embargo, la traducción.
368. *PhG*, pág. 471-472, trad. cast. pág. 392.
369. HYPPOLITE, o. c. págs. 515 y 522 ss.
370. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche.* Stuttgart, Kohlhammer, 1964 (5. Auflage), pág. 28 cc.
371. *Ibid.* pág. 39.
372. *PhG* pág. 473, trad. cast. pág. 395.
373. *Id.* 474, 396.
374. *Id.* 475, 396.
375. *Id.* 475-476, 397.
376. *Id.* 477-478, 398.
377. *Id.* 38 y 558, 31 y 468.
378. *Id.* 558, 468.
379. *Id.* 476-477, 398.
380. *Id.* 478, 399.
381. *Id.* 558-559, 469.
382. En la Filosofía del Derecho se mantiene y subraya la tesis de que la Filosofía sigue a la Historia («la lechuza de Minerva...»). Al filósofo no le corresponde decir cómo han de ser las cosas, sino cómo son, es decir, mostrar su racionalidad. Pero al mismo tiempo, Hegel abre un espacio para el futuro cuando reconoce que las relaciones internacionales están todavía en «estado de naturaleza», no están mediadas por el Derecho. *Se debe*, por tanto, mediar esta inmediatez y eso habrá de ocurrir en el futuro. Algo parecido ocurre con la noción de «Historia Universal» *(Weltgeschichte)* con que se cierra la Filosofía del Derecho: la Historia prosigue y habrá de manifestar, por tanto, mayores riquezas del espíritu. No se puede anticipar cuáles serán éstas en concreto, pero sí se puede decir que la Historia futura juzgará la parcialidad e irracionalidad del Estado burgués. Observemos que al mantener abierta la posibilidad de ulteriores manifestaciones históricas del espíritu se impone una revisión de la tesis de la *Fenomenología* acerca de la absorción de la religión por la ciencia. Esta absorción, total y perfecta, está ligada al tiempo último,

supone que el espíritu ha concluido su revelación. Si, por el contrario, esta revelación histórica prosigue, habrá que seguir manteniendo una distancia entre religión y ciencia: la religión seguirá anticipando, de manera acientífica, la comunidad universal perfecta, y la ciencia sólo podrá absorber racionalmente los acontecimientos históricos que significan un avance hacia esa comunidad. Por lo mismo podrá realizar solamente una conceptualización parcial de la religión.

383. *PhG* pág. 477-478, trad. cast. pág. 398.
384. *Id.* 478-479, 399.
385. *Id.* 477-478, 398.
386. *Id.* 558-559, 468.
387. *Id.* 557-558, 468.
388. *Id.* 481-482, 402.
389. *Id.* 483-484, 403.
390. *Id.* 485-486, 405.
391. *Id.* 485, 404.
392. *Id.* 488, 406.
393. *Id.* 492, 410.
394. *Id.* 494-495, 412.
395. *Id.* 499-500, 416.
396. *Id.* 504-505, 420.
397. *Id.* 504, 419.
398. *Id.* 504-505, 420.
399. *Id.* 510-511, 425.
400. *Id.* 516-517, 430.
401. *Id.* 520, 433.
402. *Id.* 19, 15.
403. *Id.* 521-522, 434.
404. *Id.* 523, 435.
405. *Id.* 523-524, 435-436.
406. *Id.* 524-525, 437.
407. *Id.* 528-529, 439.
408. *Id.* 526, 438.
409. *Id.* 534-535, 445.
410. *Id.* 536-537, 446.
411. *Id.* 546-547, 455.
412. *Id.* 69, 55.
413. *Id.* 556, 467.
414. HYPPOLITE, *op. cit.*
415. *PhG* pág. 563-564, trad. cast. pág. 473.
416. *Id.* 12, 9.
417. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edic. cit.
418. Recuérdese que Hegel no acepta la desmitización kantiana de la religión «dentro de los límites de la razón». *Cfr*, *PhG* pág. 526, trad. cast. págs. 437-438.
419. *PhG* pág. 550, trad. cast. pág. 462.
420. *Id.* 238-254, 194-208 (textos ya comentados).
421. *Id.* 553-556, 464-466.
422. *Id.* 559-560, 469.
423. *Cf.* *supra* cap. VII.
424. *PhG* págs. 554-555, trad. cast. pág. 466.
425. *Id.* 545-546, 454-455.
426. *Id.* 473, 395.
427. *Id.* 140, 113.

428. *PhG* pág. 21, tr. cast. pág. 17.
429. *Cf. supra* cap. VII.
430. *PhG* págs. 557-558, trad. cast. pág. 468.
431. *Id.* 558-559, 468.
432. *Id.* 558-559, 469.
433. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Vorrede.
434. Hyppolite, *op. cit.* pág. 302, nota 25.
435. *PhG* pág. 556, trad. cast. pág. 466.
436. *Id.* 556, 466-467.
437. *Id.* 556, 467.
438. *Id.* 471-472, 392.
439. *Id.* 557-558, 468.
440. *Id.* 557-558, 468.
441. *Id.* 558-559, 469.
442. *Cf. p.e.* Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen* I, Frankfurt, Suhrkamp, 1961, pp. 11-40; del mismo autor: *Das Prinzip Hoffnung.* Band I. Frankfurt, Suhrkamp, 1959, pp. 258-287.
443. *PhG* pág. 24-26, trad. cast. pág. 20.
444. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Jubiläumausgabe von Glockner, Stuttgart, 1927-1830, Band 11, pp. 92-93. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en la misma edición, Band. 17, pág. 49.
445. *PhG* pág. 26, trad. cast. pág. 21.
446. *Id.* 559-560, 470.
447. *Id.* 561, 470-471.
448. *Id.* 561-562, 472.
449. *Id.* 71, 57-58.
450. *Id.* 556, 466.
451. *Id.* 563, 472.
452. *Id.* 563-564, 472.
453. *Id.* 563-564, 472.
454. *Id.* 563-564, 472.
455. Th. Haering, *Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes,* in Verhandlungen des III. Intern. H. Kongresses 1933. Haarlem Tübingen 1934, pp. 118-138. Un resumen de la tesis de Häring puede verse en el libro del mismo autor titulado *Hegel, sein Wollen und sein Werk,* Band II, Leipzig, 1938, p. 479 ss.
456. G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik,* parag. 39.
457. El problema de la religión en Hegel no puede considerarse totalmente aclarado. La obra de Chapelle, citada en la nota 330, es una buena contribución, todavía incompleta. Chapelle da por probada la religiosidad personal de Hegel, pero esto, claro es, no soluciona el problema del sentido que se debe atribuir a la *Aufhebung* hegeliana de la religión. Parece claro que Hegel entendía conservar los elementos esenciales del cristianismo, aunque también creía llegado el momento de establecer una «nueva religión». Había, pues, que superar tanto la forma representativa del cristianismo oficial, como la fe que mantiene una lejanía respecto de lo absoluto. En cualquier caso, ni la ortodoxia católica ni la ortodoxia evangélica han creído, en general, que la posición de Hegel respecto del cristianismo admita una interpretación «benigna». La evidente ambigüedad de la superación hegeliana no puede interpretarse como un ateísmo vergonzante, pero su Dios imperfecto, antes del curso de la Historia, presenta dificultades muy serias al espíritu religioso.

Indice

Prólogo de Emilio Lledó a la 1.ª edición 7

Prólogo a la 2.ª edición 13

Prólogo a la 3.ª edición I

Introducción 17

CAPÍTULO I
La Fenomenología como «ciencia» 33

CAPÍTULO II
Planteo del problema de la intersubjetividad y primeros bocetos del acto intersubjetivo 55

CAPÍTULO III
La aparición del concepto de espíritu: un yo que es un nosotros, un nosotros que es un yo 79

CAPÍTULO IV
La dialéctica del señor y el siervo y su continuación en la conciencia desgraciada 115

CAPÍTULO V
El individualismo de la razón 153

CAPÍTULO VI
La dialéctica hombre-mujer en el seno de la comunidad política natural 213

CAPÍTULO VII
La dialéctica de la fe y la ilustración en el seno de la sociedad cristiana 249

CAPÍTULO VIII
La realización del concepto de espíritu: perdón y reconciliación 291

CAPÍTULO IX
La representación religiosa de la comunidad perfecta . . . 323

CAPÍTULO X
El saber absoluto, clave para la comprensión de la historia como marcha hacia la comunidad universal 357

CONCLUSIÓN 377

APÉNDICE
Sobre las interpretaciones de la Fenomenología 391

APÉNDICE 2
Algunos textos de Hegel sobre su Fenomenología 413

Bibliografía 423
Notas 431

9788447702725